من كتب الحقير الى الله الغني
علي محمد بن ... الكاشي
اصلح الله شأنه

تأليف قطب شيرازي

كتاب المحاكمات

۹۶۵

توجهنا الى جناب قدسك وتوضا لنفحات انسك يا واجب الوجود ويا مبدا
كل موجود يا كاشف حجاب الكين ورافع درجات العاملين انظر الينا بعين
احسانك واعط علينا سحائب عفوك فانك نظرات عقولنا تحول فانص
من صلك الغير المتناهي وخطرات قلوبنا شطرك فارنا صور حقايق
الاشياء كما هي وخصص محمد اكمل من اتك بافضل صلواتك وآله واصحابه
باطيب تحياتك انك على كل شيء قدير وبالفاضة المطالب جدير هذا
اخواني كلامي في شرح الشرح بريا عن النقص سليما من الجرح على وفق ملتمسكم
وموجب مقترحكم ولاز نشيده بين الشرحين ولفرحت اللالى من الصدف
ووجهت المباحث من الطرفين بل اجريت انهار البيان في ابتحاث المباني ومسالك
الكلام للافهام واللمعان للاذهان من ازهار المعاني وجلوت ابكار الافكار
بيد القريحة الوقادة وجنيت ثمار الاسرار بمعونة الفطنة النقادة ونضوت
النقاب عن كل مشكلة الكتاب وميزت فيه بين القشر واللباب ولم آل جهدا
في توجيه الاسولة وتقريب الاجوبة وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات
جانحا في الكلام الى ماضح الصواب اليه معولا على الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه لا عصبية على احد فاعتقده ولا ميل الى الحق فاعرفه فان والا عليكم في
بعض الابواب عالم تجدوا في مطاولات الكتاب وسرد لديكم من الاكثر ما لم تسمعوا
من علماء الامصار فاحسنوا الظن ولا تعضوا عنه للعين فان طريق الفض لعلم تقطع
وابداع المعاني من القوى العقلية لم يمتنع وسيجيء فضلاء العصر وعلماء الزمان
وضع هذا الكتاب للذين انفق مثل الى هذا الآن والله المستعان وعليه التكلان

قال

قال الشارح العلامة احسن الله كراهته الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال
يتمين لا حظ في هذه الخطبة كلام الشيخ في خطبته حيث حمد الله على التوفيق اولا
وسال الهداية ثانيا والالهام ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا منها حاصل
كالتوفيق على افتتاح المقال بالتحميد والهداية الى تصدير الكلام بالتحميد والالهام للا
قرار بكلمة التوحيد وبعضا منها غير حاصل لكنا نستعد لتحصيله كتحقيق الحق في نهاية
المطالب وتهذيبه وكما ان الكمال النعمة من الله تعالى يجب الحمد عليها كذلك استعداد
الكمال ايضا نعمة يستحق لها الحمد فلذلك حمد الله تعالى على القسمين معا فان قلت
الحمد والتحميد انما كان التوفيق والهداية على شيء ولعله سياق الكلام ثانيا
وان يغاير الزم تقديمها على اول الكلام ولا ذكر للتحميد فنقول تخصيص جنس الحمد
بالله تعالى علما بعظيمه لاما التعريف للاختصاص ادل دليل على التحميد بل لفظ الله الذي
هو المعبود الذي يستحق العبودية لذاته يدل عليه والمعرفة بحسب تعارف القوم للتصور
لبساطته والعلم للتصديق لتركيبه على ما سيجيء وكما ان التصور يختلف بحسب الكمال
والنقصان كذلك التصديق يختلف بحسب الصدق والكذب والوثاقة والضعف
فلذلك نسب الكمال والجلالة الى المعارف والصدق والوثاقة الى العلوم فان قيل
الصدق لا يقبل الاستداد والضعف فان التصديق ان طابق الواقع فهو
صادق والا فكاذب فلا يستقيم قوله واصدق العلوم فنقول المراد اتقن العلوم
واظهرها صدقا فالشدة والضعف ليس في نفس الصدق بل في حاله وهو الظهور
وقوله هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريقة اللف والنشر و
المعارف الحقيقية هي التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة
من الرسوم والعلوم اليقينية التصديقات المتجمعة للجزم والمطابقة والثبات
والطريقة مثلو كذا ايضا قوله كذلك لشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين اي ما
ينسب الى الحقيقة من التصورات والى اليقين من التصديقات والضمير في حملتها عايد الى المعارف
والعلوم جميعا وفي قوله هو موقد لعيان الموجودات المرتبة والعلم باسباب الكائنات

[illegible]

المتسلسل والحاصل كما ان لكل التصورات واوثق التصديقات التصورات الحقيقية
والتصديقات اليقينية كذلك اشرف التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية
تصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكائنات وقوله وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية فيه مسامحة اذ ليس مجرد تصور الموجودات والتصديق باسبابها
هو الحكمة النظرية بل العلم بسائر احوالها ايضا نعم في مثل هذا الموضع ربما يعض على ذلك
افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
النفس الانسانية لها بحسب تاثرها عما فوقها وتاثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة التي بها تتاثر
بحسبها من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التي تؤثر بحسبها في البدن تسمى قوة عملية
ولكل منهما مراتب متنزلة للاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان
في مبادي الفطرة خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهي المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا
ثم اذا استعمل الآلة اعني الحواس الظاهرة والباطنة يحصل له العلوم البديهية واستعد
لادراك العلوم الكسبية وهي المرتبة الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا رتب العلوم البديهية
بعضها الى بعض ادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم
كسب جديد وهي المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات له بالفعل
متمثلة عنده مشاهدة له هي المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب
القوة العاملة فهي اثنان التخلية والتحلية وفي التخلية مقامان تهذيب الظاهر بوظائف
العبادات على مقتضى ما بينه الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية والاخلاق
الذميمة اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها الشيخ في الخطبة على
مراتب النفس كل واحدة من قوتيها اما حملها على مراتب القوة النظرية فلان جودة
الاستعداد من العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المحض الى العقل بالملكة الذي
هو استعداد للمعقولات الثواني بحسب ادراك المعقولات الاولى لا يمكن الا بحسن
توفيقه وجودة الاستعداد منه الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات
الثانية لا يتم الا بهدايته الى سواء الطريق لان الطرق مختلفة والتمييز بين الخطاء

والصواب لا يتيسر بمجرد الطاقة البشرية والعقل المستفاد الذي هو العقود اليقينية
لا يحصل الا بالهام الحق بحقيقته اياه وتسليمه فانما يقدمها اي العقود
اليقينية من المقدمات التي تتالف عنها لا اقتضيه للمودية الى العقود اليقينية وغير
تلك المقدمات كالجزء الصوري لها والتصورات التي هي اجزاؤها وغيرها من مبادئ المطالب
لا يفعل في النفس الا اعداد القبول فيض تلك العقود من المبدأ الفياض بناء على ما
في الحكمة من ان الافكار معدات لحصول النتائج لا علل موجبة لها ولنا قيد الترقي والاستكمال
بالجودة لانه قد تستعمل الحواس ويحصل الصور من الاشياء غير مطابقة وقد يحصل
الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة لكن الاستكمال المقابلين حيث لم يكن بحسن
توفيق الله تعالى او لم يكن بهدايته لم يكن جيدا بل رديا فاسدا وقوله في العقل المستفاد
انه هو العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل والا فالعقل المستفاد حصول المعقولات
الثانية اعم من ان تكون تصورية او تصديقية ثم ههنا سؤالات الاول ان قوله
هذه المعاني تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها ليس مستقيم اذ ليس
يمكن حمل تلك المعاني على كل واحدة من المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان
اللفظ ياباه الثاني ان قوله في العقل الهيولاني من شانه الاستعداد المحض متدارك
لان من شانه ربما تستعمل في معنى الاستعداد كما يقال الاعمى من شانه ان يكون بصيرا وربما
تستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شانه ان يكون ضاحكا اي من صفته ولا يمكن
ارادة ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى ان العقل الهيولاني
مستعد للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى الثاني فلان العقل الهيولاني
ليس من صفته الاستعداد المحض بل هو نفسه محض الاستعداد اللهم الا ان يطلق
المراتب على النفس في الاحوال وح يكون العقل الهيولاني مما من صفته الاستعداد المحض
لكن الكلام يصير معناه ان النفس ترتقي من نفس بحال الى نفس بحال اخرى ثم انظر هل يستقيم
هذا الثالث ان قوله العقل بالفعل من شانه ادراك المعقولات الثانية ان اراد به
ان شانه ادراك العلوم الكسبية قبل حصولها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة وان اراد

ان شاء اذ ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من غير تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل
بالملكة اليه بل الى العقل المستفاد الذي هو حصول العلوم المكتسبة بالفعل ثم اليه
وعلى تقدير ذلك الانتقال لا يحتاج الى هداية الله تعالى اذ الاحتياج الى سلوك الطريق
المستقيم المودي الى المطلوب انما هو قبل حصوله والاولى ان يقال الانتقال من العقل
بالملكة الى العقل المستفاد الذي هو حضور المعقولات الثانية انما تم بهداية الله تعالى
والانتقال منه الى العقل بالفعل الذي هو ملكة الاستحضار متى شاء من غير افتقار الى
اكتساب انما يكون بالهامه تعالى مرة بعد اخرى ولعل الى النقل التجربة فان الامام قال
يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحدة من القوتين اما مراتب القوة النظرية
فلان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصل له العلوم الضرورية بسبب
استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحسب ترتيب العلوم الضرورية فحصول العلوم
الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيبها بحيث يتادى الى العلوم
النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو
الامر المقرب للسعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التي هي اسباب
السعادة الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تعالى يجب ان نحمده عليه
واليه اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة
الى المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون موديا الى المطلوب والتمييز بين الصواب
والخطاء لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق القويم وقوله والهام الحق اشارة
الى المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره
الامام وظاهر ان المراتب التي اعتبرها كلها كمالات اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول
صورته وثالثها حصول المطلوب والمراتب التي اعتبرها الشارح لا كمال منها الا العقل
المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام على اعتبار العقل بالفعل اصلا ولا اعتبار
على عبارته فلكم بين التقريرين واما حملها على مراتب القوة العملية فظاهر من الشرح
الطالب السالك من بدايته وسلوكه الطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم

الحقيقية لسلوكه وحركته الفكرية ثلث احوال بداية ووسط ونهاية ففي مبدا سلوكه
يرى ان مطالبه العلمية انما يحصل منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو
وهو جعل الاسباب المعدة لحصول الوفاق مجتمعة متوافقة في التسبب ثم اذا
خاض لجة السلوك ورأى تعدد الطرق الى مطالبه واختلافها في الافادة وعدمها
والصواب والخطاء مع قصور قوته عن التمييز بينها والاهتداء الى سواء الطريق
يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهدايته تعالى واذا وصل الى المنتهى يظهر له انه ليس له اثر
في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما يفيض عليه فله في كل حالة من الحالات اعتقادان
اما الاول فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق
والاول خطاء والحمد لله على التوفيق الذي اعتقده بالاعتقاد الصحيح وفي
الثانية فاعتقاد نسبة الفعل اليه والى الله تعالى بالتشريك فقد اعتقد ان لنفسه
في ذلك تاثيرا وهو خطاء وان لله تعالى تاثيرا بحسب الهداية وهو اعتقاد صحيح وفي
الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل في ذلك ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان
صحيحان فلما افسد الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال لم يمكن السبب لنجح مرام
الطالب الا التوفيق في الحالة الاولى والهداية في الثانية والالهام في الثالثة
فاشتمل على هذه الاسباب الموصلة الى المطالب في صدر الكتاب تنبيها على ان الطالب
الخائض فيه يجب ان يحمد الله تعالى على توفيقه للشروع فيه ويسأل الهداية والالهام
حتى يحصل له الفوز بما عنده فان قلت حكمه بانه عند المنتهى يظهر له انه ليس الا
قابلا ينافي حكمه بانه يرى في كل حال من الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ
التاثير لا يطلق على القبول ويقول المراد من التاثير ههنا ان يكون له دخل في
تحصيل المعارف وهو يختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الحالات ويلخص ما ذكره
ان من يحاول تحصيل علم ما فما لم يكن موفقا من عند الباري لم يخض فيه ولم يتوجه الى
تحصيله ثم اذا شرع في اكتسابه احتاج الى الهداية الى الطريق المستقيم المودي اليه
واذا سلك افتقر الى الهام الحق اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد للادراك

هي الاسباب الموصلة الى المطلوب بحمله على ما هو حاصل في بيان ما ليس بحاصل فهذا هو
الشرح لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب المشتمل على مطالب شريفة دعا له رحمه الله على حسنا
توفيقه لذلك والاختلاف في طرق تلك المطالب سأله هدايته الطريق اليها ولان فاضتها
ليست للامر الله الكريم سأله الهام الحق فيها وما ذلك منه الا التعليم للمتعلم المستيقظ
الفروع للاصول كالجزئيات لكلياتها الاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى
لصغرى سهل الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل
انسان ناطق وحصل ان زيدا انسان فقد حصل عندنا ان زيدا ناطق وهو الفرع و
الاصل تلك المقدمة الكلية وليس بجزئي لها لكن نسبته اليه نسبة الجزئي الى الكلي في توقف بل صر
احكامه منه فمثال زيد وعمرو والانسان انما هو مثال الجزئيات والكلي لا الفروع
والاصل ولذا اردنا ان يكون مثالا لها قدرنا شاء وهو عند الحكم عليها فاذا حكمنا
على الانسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان الاصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة
هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تمييز اجزاء الجملة وتمييز بعضها
من بعض وقد يطلق على الجزء المفصل الممتاز وهو المراد في قوله والتفصيل
كالاجزاء الجملة كلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تمييز الاجزاء
بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبر مع العوارض لا يكون اجزاء بل كالاجزاء
فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يذكر معها بخلاف الفروع فانها لا يكون مذكورة
في الاصول بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو التفريع الى تصرف زائد
وهو تحصيل الصغرى السهل الحصول وضمها الى الاصل على منهاج ضرب منتج واما
التفصيل فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل
فلهذا الى ما يشمل التفريع والتفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل
لانه انكشاف امر موجود بالفعل خفي عن العقل واما الطبيعة فهي المبدأ
الاول المراد بالمبدأ المبدأ العلة الفاعلية وهي ليست بانفرادها علة للحركة والسكون معا
بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها والتقييد بالاول احتراز

عن المحسوس

عن المحسوس الارضية فانها مباد للحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها ليست
مبادي اولية بل بتوسط الطبايع والكيفيات وقوله ما هي فيه احتراز عن المبادي
القسرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبدأ ويكون معناه ان الطبيعة
تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها فالمبدأ للحركة القابلة طبيعة لا من جهة انه مبدأ
للحركة مطلقا بل من جهة انه مبدأ بالذات للحركة لا على سبيل تسخير قاسر ويحتمل ان يكون
بالقياس الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير فان قلت
قوله لحركة ما هي فيه معناه لحركة ما الطبيعة فيه وح يلزم تعريف الشيء بنفسه فيقول
يمكن ان يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اختلال في التعريف
وتمام الكلام فيه سيجيء في النمط الثاني والعلم المنسوب الى الطبيعة اي علم الطبيعة في قول
الشيخ وينتقل الى علم الطبيعة هو علم الطبيعي لا العلم بالطبيعة نفسها فانه من العلم
المنسوب الى ما قبل الطبيعة يعني العلم الالهي لان الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذي
هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع ولجزئه لا يثبت في العلم والا دار بل في العلم
الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث عن احوال الاجسام من جهة انها وتعلق
في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة هي جهة الطبيعة ثم هاهنا شيئان العلم والمعلوم
فالمعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة عنها
باعتبار اما تقدمها فبوجهين احدهما بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات
الالهية مبادي الطبيعة من المجردات وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات ولما اجرى
الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثا عنها في العلم الالهي لامتناع كونها وضعية
لان الوضعي يمتنع ان يكون كليا ولانها لا تحتاج الى المادة كالمجردات فان قلت ذكر
الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم التكرار وان اريد به المطلق
لحصوله لما يكون في ضمن احد قسميه ولا يجوز ان يكون هو المقابل لتقدم العلية لزم التكرار
وان اريد به المطلق لحصوله لما يكون في ضمن فيتعين ان يكون اياه وذكره يغني عنه
يقول ارادة المفهوم العام لا يوجب ارادة احد الخواص فلا استدراك واما تاخرها

في الوضع لان المحسوسات اقرب الينا فالعلم بمبادي الطبيعة وبمباحث الامور العامة
وهو العلم الالهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما هذا كله
باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه فلا تقدم على العلم الطبيعي وغيره من العلوم
لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم على العلم بما له المبادي طبعا فقد بان ان للمعلوم
على المعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا تقدما فلننظر ان التقدم الذي اعتبره الشيخ في
قوله وما قبل اي المتقدم منهما فنقول المراد التقدم العلمي لان الضمير فيما قبل لا يرجع
الى الطبيعة ولا الى ما قبلها بل الى علم الطبيعة وح لا يخ اما ان يكون ما قبل كناية
عن المعلومات او عن العلم لا جائز ان يكون كناية عن المعلومات والا لكان العلم الالهي
علم ما قبل الطبيعة لكنه لا يسمى لهذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر انما هو علم ص
العلمي لا بين المعلومين فاما بين المعلوم والعلم فلا لكان دعتبر لعدم المناسبة فتعين ان
يكون ما قبل كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلمين ولو عنى به
التقدم بين المعلومين لقال وما قبلها ومن هاهنا نعلم ان ما قبل عطف على علم الطبيعة
لا على الطبيعة والا لكان المضاف وهو العلم داخلا عليه ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات
وليس كذلك ولو قال وما قبلها كان عطفا على الطبيعة قال الامام العلم الالهي لو اشتغل
يسمى ما قبل الطبيعة للوجهين الشرف والعلية وبما بعدها لتاخره في التعلم فان الا غلب
ان يتوصل الى الالهي بواسطة الطبيعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يبتني
على الطبيعيات اندفع تاخر الالهي وهو متقدم على الطبيعي بالوجهين فبقي وجها التقدم
سالمين عن المعارض فلهذا سماه بما قبل الطبيعة وهذا كلام غير محصل الوجوه الاول اثبات الاول
وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات لا يدفع تاخر الالهي لانه متاخر عن الطبيعي بحسب
الوضع كما بيناه سواء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات او لا وهذا الاخير في
هذا الكتاب مع اعتراف الامام بانه لم يجعل مبنيا على الطبيعي ب لان الوجهين لا يدلان على تقدم
العلم على العلم بل على تقدم المعلومات على المعلومات ج هب ان الوجهين يدلان على تقدم
العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة بذلك الاعتبار بل ما قبل علم الطبيعة

د فرضنا ان الالهي بذلك الاعتبار ما قبل الطبيعة لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة لان
الضمير فيما قبل لا يرجع اليها ولا لقال وما قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لما قرره
ه ان سياق كلامه يشعر بان غرض الشيخ من الحكماء اثبات الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات
ولهذا اخر الالهي عن الطبيعي في التعليم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا طريقة
الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسايل وخلط مسايل الالهي بالطبيعي لدفع
الملالة من احد العلمين الى الاخر والوجه الثاني نظر لان الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم
على المعلوم يدلان على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم
بالمعلول انما يحصل بالعلم من العلة لانه بها واجب وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف
العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان الامام لم يقول
الوجهان انما دلا على ان الالهي ما قبل الطبيعة واندفع تاخره الذي بحسب نظر التعليم لم يبق
الا انه ما قبل الطبيعة لكنه حينئذ في المقدمات يرد عليه الاعتراض والوجه الاخر
ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر في
نحو الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء الا ان جمهورهم
اثبتوا الاول مع ما يبتني من صفاته على مقدمات الطبيعيات فهذا مما لا يمكن انكاره ولنعلم انه
لما جرى في الاشارة ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي في ذمة الشرح مباحث لا بد من التنبيه
عليها البحث الاول في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة
خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما جانب العلم فبان يكون
متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما جانب العمل فبان يحصل له الملكة
التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل عن ها
بانها كمال نفس الانسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات
والعمليات ولما كانت الموجودات تنقسم الى ما يكون وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا
كالسياسات والتدبيرات للامور والمصالح والعبادات والرياضات وغيرها
وما لا يكون كذلك كالسماء والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انقسام

العلم بحسب انقسام المعلوم لان احدهما العلم بما يكون لقدرتنا تأثير في وجوده ويسمى حكمة عملية
لانها علم بما ينبغي ان يعلم فيعمل وغايتها تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا تأثير في
وجوده ويسمى حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق في نفس الامر حتى تصير النفس الانسانية
كانها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقائقها اما الحكمة العملية فثلثة اقسام لانها
اما ان لا يكون بمشاركة الغير وهي الحكمة الخلقية او يكون بمشاركة من الغير اما في المنزل
وهي الحكمة المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسية واما الحكمة النظرية
فاربعة اقسام لانها اما ان يكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او مطلوبة
لذاتها ولا يخلو اما ان يكون علما بامور يحتاج الى المادة او علما بما لا يحتاج اليها والثاني
هو العلم الاعلى والفلسفة الاولى والفلسفة في اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة واجب
الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل سعادة الابدية والاول اما ان
يكون احتياجه الى المادة في التصور والتعقل ايضا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر عن المادة ولكنها
يحتاج اليها في الوجود والاول العلم الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الاجسام الطبيعية
ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة والثاني هو العلم الرياضي لانهم يبحثون
عن احوال الخطوط والسطوح والدوائر وغيرها مما لا يحتاج في تصورها الى
تصور المادة لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج في الجملة
ليدخل العلوم المتعلقة بالعدد في العلم الالهي لان العدد لا يحتاج الى المادة في بعض
الصور لكنها من العلوم الرياضية وان اريد عدم الاحتياج اصلا لخرج عن الالهي
باب الامور العامة لانها قد يحتاج الى المادة لانا نقول العدد يعتبر تارة من حيث
هو هو وبهذا الاعتبار يكون من احوال الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب
الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة ويبحث
عنه بهذا الاعتبار في الرياضيات فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة
والتجذير والتكسير وغيرها مما يلحق العدد وهو في الاوهام لاكتسابه الوجود في موجود
متجدد سيقتضيه منه قد يجتمعه هذا على راي من جعل المنطق من اقسام الحكمة واما من

لا يراه

من لا يراه كذلك بل يجعله آلة لها فيعرف الحكمة بانها معرفة احوال اعيان الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة الانسانية فالحكمة النظرية منحصرة
عنده في ثلثة اقسام بحذف المنطق من التقسيم البحث الثاني في سبب
اختيار العلوم الثلثة من بين سائر الاقسام للحكمة انما اختار في هذا الكتاب
تعليم الحكمة النظرية لوجهين احدهما انها اشرف من العملية اما اولا فلانها
باعتبار القوة العالمة والحكمة العملية باعتبار القوة العاملة والقوة العالمة
اشرف لبقاء آثارها ابد الآباد بخلاف القوة العاملة فانها يسقط اثرها عند
خراب البدن واما ثانيا فلان المقصود من الحكمة العملية الاعمال وهي ادون منزلة
من الاعمال التي هي خسيسة بالقياس الى المعارف الالهية والكمالات القدسية
وثانيهما ان مبادي اقسام الحكمة العملية وكمالاتها انما تستفاد من الشرائع الالهية
فليس لنظرنا وتعليمنا فيها مزيد دخل وانما آثر من النظريات الاقسام الثلثة لان
الرياضي اكثره مبتنى على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم لنا
هو البحث عن واجب الوجود وصفاته وافعاله والعلم المتكفل به الالهي او عن
احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليها الطبيعي البحث الثالث في علل
ابواب العلوم الثلثة ليحصل بها الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق فتسعة
لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري واما تصديقي
فنظر المنطقي اما للموصل الى المجهول التصوري واما للموصل الى المجهول التصديقي
اما النظر في الموصل الى التصور فاما ان يكون نظرا في نفس الموصل وهو باب القول
الشارح واما مقدماته وهو باب ايساغوجي واما النظر في الموصل الى التصديق فاما ان
يكون نظرا في مقدماته وهو باب باري ارمينياس واما نظرا في نفسه ولا يخلو اما ان يكون من
جهة الصورة وهو باب القياس او من جهة المادة وهو منحصر في الصناعات الخمس
على ما ستعرفه فبحث المنطق ليس الا في الابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ
فصارت عشرة لا مزيد عليها واما ابواب الطبيعي فثمانية ووجه الحصر انه لما كان موضوعه

الجسم الطبيعي فالبحث فيه اما بحث يعم الاجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى السماع
الطبيعي وسمع الكيان او لا يعم ولا يخ اما ان يكون عن البسايط او في المركبات والبحث عن
البسايط اما ان يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد وذلك باب الكون والفساد
واما ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات اما في
المركبات التامة وهو باب الاثار العلوية او التامة ولا يخ اما ان يكون فيما فيه قوة نمو
ونشو اولا والثاني باب المعادن والاول اما ان يكون فيما فيه قوة الحس والحركة اولا و
الثاني باب النبات والاول اما ان يكون فيه قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو باب
الحيوان واما ابواب الالهي فالثاني لانه علم باحث عن موجودات لا تفتقر الى المادة وهي
اما منزهة عن المادة ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقل وهو باب الفلسفة الالهية
واما ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب الامور العامة
جمع فيه فايدتين الاولى بيان ما به المنطق الواقع في بيان الماهية لئلا يكون حدا الا انه
المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرح به من ان قول
الشيخ الخ قانونه رسم وليس الغرض من المنطق حصول الاله بل الاصابة في الفكر لان
الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء والحصول ليس ما لاجله المنطق الخ الا ان يكون
للمراد الغرض من تعلم المنطق فكما ان الغرض الاولي للنجار من عمل السرير حصول السرير ثم
اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولي من تعلم المنطق حصوله ثم
من حصوله الاصابة والماكانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان منها ما يعرض الشيء بحسب
ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره لا جرم تختلف بحسب ذلك فرسم الشيء بحسب الات
كقولنا الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا
الاحراق اما الحرارة لجرم الجسم ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين الة قطاعة
وبحسب شيء آخر لتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا الفطوسة تقعر في الانف ورسم
المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه الة قانونية فان كونه الة ليس له في ذاته بل هو امر حصل له
بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قولنا المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولما كان هذا
عتب

او جهات ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزوم فاذا كان ما به الاتفاق تعاق
لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف
لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا ولنا الردد الاختلاف
بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان تتوارد على موضوع واحد
كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع
المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما بالعرض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا
فهو غير منكر ولعل قايلا يقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء وهو لعينها الاشياء
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به
الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر
وذلك العرض انما يشتركان في الوجود لكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوم وان اعتبر
مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة نقول في جوابه تقريب المثال ان هذا
الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فلما حيث
هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض
والوجود عارض لهما لازم اذا تقرر هذا فيبحث عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف
في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس مستلزما لهذا الجوهر الموجود
وذاك العرض الموجود اي للمجموع من كليهما ومن الوجود وذلك لان كل واحد منهما موجود
والمجموع ليس بموجود ومن الاشكالات في المثال بان يختار ان هذا الجوهر وذاك العرض معتبر انه مع
قيد الوجود مقولكم ما به الاتفاق لازم قلنا ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع
وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لما به الاختلاف فلما يكون كذلك
لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك ولعل ان هذه القسمة لا انتفاع لها في
توحيد واحد الوجود فانا لو فرضنا واحدي الوجود لكونا شيئين مختلفين واعيانهما يستعمل
في الغير مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا واللازم تركيبه وهو محال نعم الانتفاع
لمجرد القسمة من ما به الاشتراك وهو الوجود عين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم

والعوض على ما ذكره الامام ولما علل ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القيد ايضا بل الى مجرد
قصد الشيء للملك قيس بالنوع والعوض لانه لم يعرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما
ستاتيك بيانه   اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة ان لم يكن الا ماهية
غير الوجود فان الشيء لما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون
صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم
بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير
الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا لذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود
هو الوجود الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر من غير الوجود آت في الوجود فان الوجود
لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده ولا
محال يقول لا نم انه يلزم فان تقدم الوجود على وجوده لما هو نفسه وهو الوجود وغير الوجود
متقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح
كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانه انسان ولانه انسان
واما ان يكون موجودا لسبب مثلا خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان لما يكون موجودا
لان الانسان اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا
فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فتعين ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود ولو قيل
الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه لما يكون موجودا لو كان موجودا
فيكون موجودا لانه موجود وهو المحال والجواب ان الوجود لما يكون موجودا لا بوجود
آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه
فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه
موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود لما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود
بنفسه كما ان الزماني متقدم ومتاخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة
والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر من تلبسها بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه

للمقدمة

المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة
لكن هاهنا شيء وهو ان هذه المسئلة تتوقف على مقدمتين احداهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب
غير مركب والشيخ مصرح بهذه المقدمة بعد اثبات المقدمتين في الموضع اللائق بالبحث فما ذكر
لا هاهنا   والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان
وجود الواجب ووجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان
وجودات الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته
لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود
على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة
الوجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول للعقد
وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي
وتقرير آخر في بيان لزوم احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا
يكون والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكون متساويا ويرجع للمعتقد وهاهنا نظر لان احد
الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض
فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن بالحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد
لزم الامر الثاني والقضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت ان الوجود واقع على
الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات بحسب نفس
وجوده وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهية او لا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين
والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في انه علم ان الاشتراك اللفظي يستلزم المساواة الوجودين
في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو المساواة لازما ولا الاشتراك لازما
على كل تقدير لان كل واحد منهما يستلزم منع الخلو عن اللازم وبعض اللزوم فنقل تخصيص لزوم
احد الامرين بتقدير عدم المقاتلة غير مطابق لاتفاق احد الامرين هو ان يكون حقيقة
الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود او في قوله لزم كون ذلك الوجود
اشارة الى هذا لان المراد ان الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد الامرين الى الوجودين

اما ان يحلا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا والتعدد بان الذي عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة
الواجب مساوية لتباين وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم تحدا في المعنى يلزم الاشتراك
لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدا في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب
كون حقيقة الواجب وبه تحقيقه وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب
مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط الا لغيره قد يعرف الامام تساويهما حيث الوجود
ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط
انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك ومنشأ المنع ههنا الا انحصر في
تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجود في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما لو
كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله
الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان التعدد هو الموجود لا الوجود وذلك
لان من طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس بعلة لخروج البياض عن حقيقته بل على انه
ماض لعالج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزؤها لا تختلف بل بيان للتمثيل
وتقريره ان البياض اسم ولصل ولفع معنى ولعل على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع
الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل
جملة منها اسم ولصل معنى ولصل على التشكيك الصواب لسوال فانه لما اثبت البياض المقول على
البياضين ليس بطبيعة نوعية ولا جنسية بين ان البياض لشيئا بشترك ذاتي فيكونان نوعين
سوديين فكان سائلا يقول كل نوع مما ذكر وضع بازائه كلي كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك
فلو كان ما نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له
اسم فان من طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم وللجواب
ما عرفته عامر وهو انا لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو اقتضى العروض واللاعروض لاحتاج وجود
الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب وبالوجود
الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي اللاعروض
عروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المناولة لكن لا احتياج وجود
الواجب

الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع للاختصار ضعف
لان احتياج الواجب الى العلم لشيء اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان اللاعروض
يحتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان المحال ان يكون الواجب محتاجا في صفته على سبيل الى سبب
علي والمحال الاحتياج في ذاته او صفاته الحقيقية وللجواب المحقق بوجهه
ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول
وان اراد الوجود المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة
الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود
الخاص للواجب انما تخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون
مفهوم الوجود الكون لا حقيقته لتستدعي الكون الخاص وح يكون قول الوجود على الوجود الخاص
قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك
لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما
ثانيا فلا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيء صرح فيما بعد ان الوجود مقوم
للواجب عارض للممكن ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب
لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود
السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزء العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود
فيكون جميع الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال ومنها المقول تحريره ان الوجود عارض
للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس
ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله
ثم انه اعترض على قول الشيخ فان الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود
على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فان الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة
بالوجود الا تأثيرها وح يكون معنى ان الماهية مؤثرة في الوجود وهو لعادة المتقدم بعبارة اخرى
واجاب بانا لا نسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل هو صادر له فان التقدم شرط للتأثير والشرط
مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان الماهية لا تعقل مؤثرة

الشارح يحمل قصد الامام بعبارة وجزه وان سبعة ادلة اثبات المتقدمة المنزلة وذكر الفرد فيه شروطيه التأثير بالتقدم وغرور به من برد الشرط لكنه وطرد بيانا عن هيئة التقدم الكاين وانما اثبات المتزلة محو اخر وغير عبارة المصادر مع الشط الاول والاعادة بحمل الراء العبارة اخرى انه عبارة او منع واوجد وانظهر وبين قوله اعادة المتقدم بعبارة اذ المتقدم هو المدعى والشط وظهر من هنا فساد ما ذكره المحاكم فتدبر محمد اسعد

الا اذا كانت شرطا للاعيان فكونها في الاعيان شرط تاثيرها الوجود وهو كونها للاعيان لكون كونها الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول عن ما ذكره الامام لان الامام استغفر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان الاتم متقدم العلة كونها موثرة لحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون موثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي الا ان معناه ح ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لا عندنا بل الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان الانسان معنى اخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال يحر يعلم بالضرورة انه لعرول اثر التاثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك للاول المغاير ولو سلم كان هذا القول حصول الافادة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وح يكون بين المتقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فانه خلاف ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يحكم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شي وحاصل سوال الامام منع للملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري فلكانت الماهية قابلة للوجود لو لا الامام على ما ذكره نقضيا بيسا وهو منع للملازمة واحالة في ذلك الوجه لصحتها لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب ان المراد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا يلزم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا يلزم ذلك وانما يكون قابلا في الخارج لو كان للماهية وجود

للوجود

وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا لغاية توجيه الكلام في هذا المقام التالي السيس بما ذكره الشيخ ان ماهية الشي يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية موثرة في علتها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فنقول ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشار الى هذا السوال والجواب ولعلك بان المراد ان علة الماهية من حيث هي ليس لان الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجود العقل والخارج ولا يعتبر علتها لعله الوجود من علل التعين كالانقسام بمساوين للزوجية فان الزوجية بعينه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر ذلك الا اعتبار لعله ح انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له خللا ماهية يقتضي شانا ان يشترط الوجود الخارجي ولاخرى بشرط الوجود العقلي ولاخرى لا بشرط لعلهما بل مع كل منهما فهو اقتضاء الماهية اشارة واجب الوجود للتعين ولعل ~~الوجود~~ متعين واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم التعين لعله لا يكون من واجب الوجود او لغيره والاول مستلزم للمطلوب لانه لو كان تعينه لكونه واجب الوجود فاما يحل واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لما ان يكون الا ان التعين لو عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا الصاحب له الى الدليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لا لما تعين كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما تعينه لو عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فنقول

الشارح والكل محال بعد على التقرب او التقرب انها ل فاما ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا للغير وكذلك قول الشيخ لان كان معنى واجب الوجود انما كان الوجود الا انما لماهيته غيره
او صفة وذلك محال لا يناسب التقرب فقد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلث مواضع
اخرى لعا لعلاه وثانيها نحسب ان القسم الثالث يقتضي كونه واجب الوجود المتعين معلولا لا
جعل متعينا واحد الوجود الواجب لو تخصصت بعين تلك التعين لزم ان يكون الموجود الواجب
المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا في القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب
معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثم الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع عنده نفسها
والصواب ان يقال ان الشيخ لم يستدل على استحالة كون التعين بعد واجب الوجود بدليلين
احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو صحيح والثاني انه لو كان معنى
لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود انما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما
والكل محال وقع سهو في الكلام لكن لا بدل ولو العطف في قوله لانه لان كان واجب الوجود
لانها حتى يكون دليلا اخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك
دلالة واضحة اقتصار الشيخ في موضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان
اللازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواجب ما هو واجب الوجود يكون
ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة مثلا
لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان لانه
فلانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هو هذا فقط
وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هو هذا بل الناصار هذا لامر غير الانسانية
فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان
يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا
المعين لا عن نفسه بل عن غيره ولانه هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود لواحد للوجود الواحد
فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو صريح فيما ذكرنا ونقول في بيان استحالة

للاقسام

للاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب انه اذا كان معنى واجب الوجود
لانه تعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين واما ماهية الواجب هو بعينه
فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه محال واما انه اذا كان عارضا فلان
العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض والبيان ايضا فهو اولى ان يكون لعلة
واما ان كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعله بالضرورة ولا
بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا متخصصا ان كان بعين ذلك التعين يكون
على ذلك التعين علة لخصوصيته بذات الواجب وهو صحيح وان كان بتعين آخر ساق
الكلام فيه كما في ذلك التعين لان المحل يكون متخصصا ولما اذا كان التعين لازما للوجود
الواجب وهو باقي الاقسام فهو صحيح لان التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب
واللازم خلافه وللشرح بعد هذا كلام الشارح لتصحيح ما بقي فيه من الخلل فقوله
ويعلم ايضا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره ما الشرط طرد القائل لو كان واجب الوجود
لانها تعينه كان الوجود لانها لماهيته غيره او صفة وتوجيهه على ما قال
ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا
لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان
يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب
معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون
وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد يقرر في المقالة الثانية
ان ذلك محال لكنه قرر ذلك بانا ان اللزوم يستدعي ان يكون اللزوم
او احدهما علة او معلولات وما اللازم او احدهما او كانا معلولي علة وعلى ذلك
التقدير لا يمكن ان يكون وجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما
معلولان ثالث فان كان يكون الوجود الواجب معلولا لما على التقديرين ان يكونا معلولين
فظاهر واما على التقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول
للتعين والتعين اما للتعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه

ولانه محال وههنا نظر لصحوه لطلها انه لا يترتب فيه الانه حلول بان لللازم وجها
يلزم ان كون الوجود الواجب لازما للشي كون الوجود بسبب ماهية لعصفه وهذا لا
يتمشى باستحالة كون الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان لللازم ما ذكرناه انه
لثاني لن الثبات فيما سبق هو ان اللزوم بين الطرفين يستدعي علية لصاحبها الآخر او كونهما
معلولين لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس كلا لان الوجود الواجب لازم للشي مطلقا
لا انه لازم ما وقد يمكن ان يقال الدليل المذكور غير قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن
كل الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشي منهما احتياج في الوجود
الى الآخر فكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا
الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للاخر ولعلها على معلوليتهما
لثالث لعله على تحقق الملزوم لو اللازم لعله ما ولة اللازم ولا ولت شيء
لم ينفي الملزوم وجوده واللازم وجوده وقيل المعلول بالمساواة ولا دخل لشي منها
في الاستدلال فنقول شرط في اللزوم احد الامور الثلاثة لان الشرط
اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم لوجوده
لعله اللازم لوجوده وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل
دال على علية الملزوم للاخير او على العكس فبقي في الاقسام ما يتدارك الوجه الرابع
ان اللزوم وان كان على عليا على اقتضاء علية لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول
ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للشي فلا يلزم ان يكون الواجب الوجود
لازما للشي وعلى لو ان يكونا علة مستقلة فلا يصدق القسم الاول الوجه الخامس
ان التقدير لزوم معنى الواجب الوجود للشي واللازم منه كون واجب الوجود
معلولا للشي لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية لعصفه وهو لانه
انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود بل هو
عين الوجود وكل وجود منتزع بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما
ان يكون نفسه لذاته فلا واجب غيره الا هو واما ان يكون نفسه لغيره فيكون الواجب
محتاجا

محتاجا في نفسه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس الشي الى الوجود الواجب يتعرض
منها الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يتعرض
على هذا التقدير يتعرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان نفسه لذاته ويلزم
ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان نفسه لغيره كان هناك امران الوجود
الواجب والشي لان الوجود الواجب ليس لعلة والشي لعلة لما عرفت فيتعرض
منها فان قلت لا لم لان واجب الوجود لو كان نفسه لذاته انحصر في ذلك المعنى ولما
يكون كذلك لو كان واجب الوجود دائما واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما
او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته نفسا فيلزم انحصار كل نوع
في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان
عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا
لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود
الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم
اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء لان واجب
الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود بل الوجود المقارن
للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف
فيه حقيقة ثم الكرمان استحاله بمعنى آخر حمل الكلام ههنا على ان الشي على استحالة
كون الشي عارضا للوجود الواجب كما في قوله فان كان ذلك وما سعى به هند
واحدا مما ماه لان احد الاثنين لا اثر له على الآخر فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا
واحدا كما قرناه وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان الشي عارضا للوجود الواجب
لكان عروضه لعلة متمحضة اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا
لكان الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون لذلك الشي
فيكون على ذلك الشي على خصوصه ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه
محال واما ان يكون لشي آخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة

[illegible]

وايضا تقدم ... ليست بجيده

اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه
علم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا به والفاضل
الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل منهما مخالفا
للاخر بتعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فكل منهما
مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا
واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان يتعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا
واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب فكل عارض مفارق لابد له
من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين بتعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما
للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثالثة فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى
لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب
واليه اشار بقوله فان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان للوجود لماهية غيره او صفة
والذي القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في
وجوده الى سبب منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبهتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به
عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة للتعين
فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متشخصة فيكون تلك العلة علة لخصوصية الذات
بحسب وجوده وهو محال ولما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فكلامنا في ذلك التعين
السابق وباقي الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة وعند
هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وتعين القسم الاول وهو نقل الاتساع على توجيهه على انه
قرر الاقسام على تقدير الوجوبين فلا يكون القسم الاول صحيحا على خلقنا الكلام الا ان يقال
هذا نقل كلامه على تقدير الصلاحية فان توجيه ذلك نظرا الى وجهين احدهما ان تقدير الوجوبين
لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والاخران

المقدمة

ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف فيندرك
لتمام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير الدلالة بالحاق هذه المقدمة وفرض الكلام في
الواجب الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لانه واجب وجوده
او عارضا لوجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول
ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيه القائم لو كان
في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب
الوجود الى آخره واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام مع ثم لعترض
بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب والخلاف فيهما في
التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما
مع عدم الكثرة ثم سال بعينه قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لابد ان يكون
من الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون اللزوم من الوجوب او التعين ويعود الالزام
واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم واستخير
بان السؤال الاول انما هو على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني يعين الدليل الى الاصلاح
المذكور قال الشارح الوجوب وان كان لعدل اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب
الواجب وهو ليس سلبيا واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا كثرت في الخارج فلابد لها
ان يكون بكثرتها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف او لامور غيرها تصاف
اليها هي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول باطل والا لصح عليها التعدد لا لها لو تعلقت
وهي هي يكون موجودة بعينها في محال متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة
لان التعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء عما عداه خارجا
مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فمعنا
الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا اشتراك في شيء الا في ذاتي فان كل تعين فهو متميز بنفسه
لنفسه عن غيره فانها لو اشتركت في ذاتي لم تكن تعينات ولو كان التعين بالفرض هذا

هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجود
امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم والفرق بين
العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان
حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضا لم لا يجوز ان يقال
المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او
لازما لانا نقول كلاهما عدميان سلب اعتبار لها وبعضها سلب بعض احوالها المقارنة
ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع بهذا التقدير لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان لازمها
تتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة الواجب
يساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وتحليله لو تم الدليل لزم
ان لا يكون الواجب بحصل لانه لو وجد الواجب لكان شيئا كما يساوي الموجودات في
الوجود ويخالفها في التعين فما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب
مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وحينئذ ان كان منهما ملازمة فان كان الملزوم هو
الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هف
ويستقط ولما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المحال وان لم يكن بينهما
ملازمة عاد بعينها المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم لزوم التركيب من ما به الاشتراك
وما به الامتياز لان امتياز الوجود الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض للماهية
التي لا تسلم ويكنه الا في العبارة فانه لعدم الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو
الوجود الغير العارض للماهية فكانه منع لزوم التركيب واسنده الى ما ذكرنا لم لا يلزم لو كان
ما به الاشتراك وما به الامتياز حاصلا ثم ان بينا لا قال لا بد ان يكون ما به الامتياز قلنا
لانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على مذهبكم فاجاب
بمنع ذلك ولم لا يكون كذلك لعلم لكن بعد الاعتبار وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع
النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي
هو مرتبة الا التجرد ولكن الوارد منهما لم هو بعينه وفي قوله على ان الوجود ليس بعد

لعخر

تنبيه على ان دفع النقض ... الدليل ... والامام والعلامة ... ٩

الى الوسط وهي الوهم او الى آخر الدماغ وهي الحافظة ويوسط منهما القوة المتصرفة فيهما
بالتركيب من الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وتلبس صور المحسوسات
بالجرم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية وتخص باسم الاجسام
فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم وكذلك ناسب
معاني المحسوسات الروح لان الروح يكون من بخار الاخلاط ولطافتها ولما كان
المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها وصفاءها ناسب الروح لا النفس اذ لا نسبة
من الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى
بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر
المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما وآخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما
عن مناسبة الحس الظاهر ويوسط المتصرفة بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام
البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس
المشترك مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى من ان يجعل في مؤخر الدماغ لكون السمع واللمس
في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر ولقائل ان يمنع بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ
في الحواس يتعلق عليه لصلاة فقال الشارح وهذا ليس بدليل آخر بل بيان للانسان التي نسب
ونصها على الضابطة الآتية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير
وارد لان المراد من قوله ولتقدم الدماغ ليس الجزء المقدم من البطن المقدم على ما لا شك فيه
من تأمل كلامه واما قوله وهذا القسم منتبه من الجزء المقدم من الدماغ ومن حسن السمع هو الذي آتاها
للفاضل جرى على ... انهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس
الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يحكم
الحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس ويشهد العقل الصريح
بان الحاكم من الشيئين لا بد ان يدركهما فيلزم ان الحاكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس
يكون مدركا لتلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة
للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات

ولكنا نقول ليس ... الدماغ ... ان العلم ان ... والمقصود التنبيه ...

هناك استعدادات استعداد اكتساب واستعداد استحضار بحضور المعقولات ولا شك
ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد
الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة لغاية في المشكاة وهي العقل الهيولاني
والمصباح هو العقل بالفعل المقابل للزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتبار حصول العقل
بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او بالحدس والشجرة الزيتونة اشارة
الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد زيتها يضيء اشارة الى القوة القدسية
فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات
جميعا صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة ومباينة انه يصف شجرة بان لها زيتا يكاد
ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم
وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف بعضها بالآخر نقول
الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا ترقت الطول حصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفا كاد
يضيء فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا
فاذا بلغ الى غاية الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها
من شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم
الحس ولا الكائنات لا شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد شبه نوره نور
بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية للقوة النظرية بحسب ما الاستكمال معرفة النفس بمعرفة
امورت على كلمته   قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد
هو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما
يكون اذا كان النفس اكتسب المعقولات ولاحظها مرة بعد اخرى مرة فلما كان الاستحضار الاول
الا بعد الحضور والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل بعدي له
لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا احضرت المعقولات
ودحل فيها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم يحصر مراتب القوة النظرية في
الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد

بالفعل

اذا ذهل

اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يسمى عقلا مستفادا وهكذا فالعقل
المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد نفى الامام
هاهنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعداد
لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد
المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من
الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة
اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا اخر ...
وذلك حينئذ يسلم مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة للمتن فلانه لعله الحركة الثانية
في الحدس خلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بانه نفع الحد الاوسط
الاخص لوالام فينساق الاخص منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن
الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على
الشعور بالاوسط وجوابه ان هاهنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق لها فربما
لا يكون للمطلوب في الحدس شعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط تشعر به وربما يكون
مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي
والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض   ان الحدس والفكر من ... في
المبادي الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة المبادية وبطوئها في
الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع الانتقال من المبادي الى المطلوب
وربما يبطئ فمن فكر سبادي الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر تبادي الى زمان طويل واما
الحدس فلانه لما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة بادي الى المبادي او بطؤه وقال
الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عددا لحدس واما
في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان الاختلاف في الكيف
اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يصح للمطلوب يتصل بالعقل الفعال ويفيض منه عليه
المبادي المرتبة ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول

والمحسوسات بالآلات الجسمانية حتى يمكن لا انتسام صورها فيها   وهذه غير مناسبة للآلات
ان الادراك بالنسبة بالذات عدم التضاد على ... وكونها مصادفة من البطلان ضرورة امتناع
صدق القوة النطقية على القوة العملية ولان للآلة الاحلال في الحقيقة فتعلقها بالآلات
المجردة لا يوجب عدم احلالها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة
قائمة به ولعل الكلام لان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة في
موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة في النوع واما القوى الانسانية فهي ليست
مختلفة الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق تنوعها في ذلك الوجه وانما قال كالمناسبة
وهذه مناسبة قد اكتفي فيها بتقريب ما لا تحقيق   فمن اراد ما لها بحسب حاجتها الى
تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكها للاشياء وتصرفها في البدن فهو فعل مبدؤه متعلق
للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من المبدأ ... على الفعل للعالم
الادنى وفي كل جهة للاولى مباشرة فالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي لها بالادراك النفس
الاشارة تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي
واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لا حاجة فيها من حيث ان الاولى منهما منطقة للادراك
والثانية مصدر الفعل ويطلق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس ولما لم يعلم للادراك
سلا قسمي ادراك ما هو لا يتعلق بعمل وادراك ما يتعلق بالعمل الاجرم انقسم العقل النظري
الى قوتين او الى جهتين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض وسمي الحكمة
النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الامور التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح وسمي
الحكمة العملية على هذه القوة لان موضوعها العلم واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بعد
استنباطه ما يجب ان يفعل من الرأي الكلي يستنبط من مقدمات كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه
من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فيستعين في ذلك بالعقل النظري ليعد العمل الا ياتي ذلك
العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي
ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا الراي
كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو لنا يعمل بواسطة استخراج

ذلك

ذلك الجزئي من الرأي الكلي كانه يقول هذا الصدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي
ان يؤتى به فهذا الراي جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يعمل هذا الصدق
للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال الآراء جزئية يستعين من الآراء الكلية
عندها تستنبط من مقدمات بديهية او مشهورة او تجريبية   وهذه اشارة الى قوى
النفس النظرية مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال او نفس الكمال
استعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد
الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل الكتابة وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد
المتوسط فهو استعداد للمعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي
لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الاصل وهو حصول بالفكر
او لا بحركة الاصل وهو حصول بالحدس والمراد بالاكتساب هاهنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات
الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والامام يجعل قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل لطريق
التعليم فان الحصول ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر ولا بالفكر لان افادة المعلم   تمة
المبادي المترتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن هناك حركة من الاصل لم يكن ثم حركة في الحوار
ان المعلم لا يلقي المقدمات وحدها بل بقصده مقاصد فالمتعلم لا يعقل الا باختيار فهو يلاحظ للمقدمات
ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل فهو ليس له اختيار ونحوه ليس هنا
الا الحركة الثانية فاجعلنا ها فكرا كما عرف المتاخرون بالترتيب فالبحث ... ولا نقل من الجعل في
عوائده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد
القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد
والامام لما راى في بحثه واو العطف قال ان قوة الاكتساب تختلف قوة وضعفا فان كانت
ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت في
غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه
المراتب لكن تلك المفردات يرتب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا
بد من بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب التنزيل ليتم به اثبات ... فنقول قد تقرر ان

واما الشارح فقد اعتبر اختلاف لحلاف الحدس فى الكيف بحسب نقصان المادة وهو نقص فان
الحدس بكيف يعقل بذلك ولعل يوجد البعض الناس لا يكفى له فى العلم المطلوب العلم بالمبادى
للترتيب على سبيل الاجمال الطارد ذهنه وبعضهم يحتاج الى تحصيلها واخطارها بالبال وهذا التفرع
ثانيا فيكون الاولى سرعة الانتقال والاخرى بطوءه والاول الى اختلاف الكيف يكون فى الفكر
الكثير الثانى وهو الاختلاف فى الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة وبطوءا فالاختلاف
فى الكيف بادخالنا ويعلم الا انتقال الفكر فلا تختلف بالعلل فان قلت فالفكر ان ربما يشابهان
فى السرعة والبطوء قلنا هذا مستعمل الاختلاف الاذهان والاتكلم فى الحدس الكثرى
الاول وهو الاختلاف فى الكيف لعدم سرعة المادة وبطوءها ووجود العلة دائما عدم
السرعة والبطوء فلتجرده عن الحركة ولما وجدت العلة فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما
كان النفس اقوى كان حدوثها اكثر   ثم شرع فى تقرير الحجة للنفس بالقياس
الى معقولاتها بثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصور المعقولة
فى النفس والنسيان زوال الصور المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب
جديد وفى حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة
اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان ولعلها ان تكون حاصلة للنفس
موجب حصولها اما النفس او فى غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك
اذ لا معنى للادراك الا حصولها فيها فيستحيل عليها مع حصولها فيها فتعين ان تكون فى شىء
غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما او جسمانيا والا يبقى الا ان المنتقش للمعقولات
بالقوة فى بعض الاوقات ولما ان يلاحظ الصورة المعقولة فى اى وقت شاء فلو كانت حالة
الصورة فى النفس لم يكن كذلك فاذن هاهنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل حاله هو العقل
الفعال قوله وليت القوة الوهمية لا دخل له فى الاستدلال ولن توهم ان هاهنا مقدمة
لو هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المعقولات بثلث احوال كذلك للحس
والوهم بالقياس الى المحسوسات تحصل لها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس
الوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتها وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة كما فى الوهم
لهو

وهو قوه مدركة فى الجسم حزانة فى الجسم لما تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل ايضا
قوة مدركة فى النفس خزانة فى النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود اخر مباين لجوهر النفس
وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزى فيمكن ان يكون الادراك فى بعض الجسم فالحصول فى الخزانة
ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التى فى الخزانة اذا حصلت عند المدركة
لم لا يكون ذلك بان ينتقل عنها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك
الصورة الموجودة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من مبادى
لهب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة فى العقل الفعال يفيض
مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان مفيضها امر مباين لم لا يجوز ان يكون من مبادى كما فى الخزانة يقول
لعلهم لم يجعلوا ذلك لكن لما لم يشك احد ان الجوهر العقلى من شانه افاضة المعقولات لغيره وا
عليهم حتى الا ممكن لهم اثبات عالم يدل البرهان عليه   لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
اى الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا
وهو النفس يجب ان يكون عقلا   اذا لوقع من نفوسنا وبينه اتصال لما اثبت وجوده
قد لا يرتسم فيه المعقولات ارادتنا كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه
فالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس فلما كان جميع المعقولات مرتسمة فيه فادراك النفس
بعضها منه دون بعض لاستعداد اختصاصها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض
لاعراضها عنه الى شىء اخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المراة اذا حوذى بها شىء ظهر
فيها صورته واذا حوذى بها شىء اخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال
لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى الخزانة   لا قوله
هذا الكلام دال على وجود سبب بعض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان
يتصور علما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة
حجة لغرض اشار اليها الشيخ فى الشفا والحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا يشك ان
كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن لم قلتم يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما
فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين لكن الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة

ملزم ان يكون مجردا وبيانه البرهان على ان كل مجرد عاقل لذاته الحاصل المتوالى مما من العلم
بخلاف غير المكون فانه يمكن ان يوجد الا لو لا وقوله على انه لا حاصل النفس للمعقولات
الا اخره تكرار له لان الحجة على انه محل للمعقولات وانه يستلزمك طالب الحجة   قال
الفاضل الشارح ان لا هذه المسائل قال الامام هذا البحث ان يستنبط التجريد لانه بحث
عن تجرد النفس للالة لما اثبت العقل حرارة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم
ولا جسمانى ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخلصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس
هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا
لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث
مقصود بالذات هنا لان الكلام هاهنا فى النفوس الارضية والسماوية ولما وقع هذا
البحث فى العلم الطبيعى لانه يبحث عن الاجسام الماديات ليس لهذه الصفة لكن
قوله وبين ان لا الهاجس مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه لانه
لم يبين اولا الا انه شىء مغاير البدن ولعل مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها هاهنا ثم
قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات البدنية كالا
الاحساسات وبحث الصانع نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة
عن البدن والبحث هاهنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين لكن
باعتبارين قوله   اشارة الى تمهيد اصل كلى حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لم يلزم
من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من
حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهى منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة
والا فلا   قوله شرع فى تقرير الحجة تقريرها على الوجه المذكور ان بعض المعقولات
ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة فى
الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء
المتباينة فى الوضع حاصلا فى العقل بالضرورة والحاصل فى العقل معقول فيكون ايضا منقسما الى
من الاجزاء

من الاجزاء متباينة الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه
محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المطلوب لان كل جزء متناهية او غير متناهية فالواحد
موجود فيها بالفعل لانه مبدء الواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى الاجزاء فصلا على انقسامه
الى اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سياتى ومع ذلك فالمطلوب
حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل يكون من حيث انه واحد غير منقسم ففى المعقولات ما هو غير
منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء
متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم
ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية
بالفعل بعد الفعل الحاصل للمنقسم بالقوة فانه سيبينه ولنا قيل الجسمانية بالقوة لانه ليس
كل جسمانى منقسم الى الاجزاء ولا يمتنع الالة فى جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست
جسمانية فانا نعلم بالضرورة ثباتها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات لما نرى لان النفس تحكم بعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد
ان يعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام فى معقولات النفس
واما ثانيا فلانه يكفى فى الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق
قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام
الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محل اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد
عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء
العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فتبين
ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما فسرناه ولهذا اشبع انه لا يرتسم فيما
ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء
مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم
عدم انقسام المحل بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء الحال ولا من عدم انقسام المحل
المحل

ولا يعلم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية بحرمته فبقي ان المراد علم الانقسام الى الاجزاء
الى اجزاء متباينة الوضع نوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع وفي الاستدلال
نعلم الانقسام مطلقا فلا دلالة ... فتأمله واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل الى الاجزاء
بعد هذا الفصل سوال بحثها الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد
لان من ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس منقسم بالفعل لا يجوز ان
منقسم الى المختلفات وذلك باطل فانه لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام المتحقق
الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان ولقوله الاحتمال
الثاني غير ... لان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات
على ان الانقسام في الانقسام الى الانواع مختلفة ولا يدخل تحت الانقسام الى
المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى الحصص لا الانواع وهي متشابهة
في الطبيعة المختلفة لانا نقول هذا الانقسام حينئذ ... في مقابلة انقسام
النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف
فلا يكون مقابلا والاولى ان يحمل السوال الاول على ابطال الاحتمال الاول
والسوال الثاني على ابطال ... على الدليل لما اشتبه على السائل ما اورده للمعلل
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على تحاوله من الكتاب ان يقال لو لم يكن بعض
المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل
وانه محال ولا لزم لخاطر العقل ما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب
وكان سائلا يقول لم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة
ويكون حالا في منقسم بالقوة كالجسم ويعلل الجواب بعارض بانقسام الصورة
المعقولة بحسب ... غير الانقسام الذي يحصل ... وسياتي له مزيد تحقيق
... على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم
بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول
في العقل اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل سابقا على

لحصول

لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة تقدم الشرط على المشروط فلا بد ان يكون المعقول
امرا زائدا على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله وذلك
الزائد ليس بموجود للاجزاء لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من
... وحينئذ فلو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله
حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين
لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضنا انهما متشابهين ومشابهين له هذا
خلف والثاني ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة متشابهة بالعوارض الغريبة
من المكان للقسمة ومن المقدار بقبول القسمة فيلزم من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق
الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان
لان ... المقدار ... فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة
ومشابهة للكل لتمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كان الكل لحصول
الماهية محقق لحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول
ماهيته في العقل فيكون الى الجزء الواحد كالكل عن الاجزاء الاخر المعقولة ...
عرض للصورة العقلية زيادة ونقصانا فيكون للصورة العقلية ... لعوارض
مادية وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف في قول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط في الثاني بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك
المعقول ان يكون كل واحد بانفراده معقولا ولما لم يكن الشرط معقولا لو كان حصول
القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس هو المعروض الا شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم
ولذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق
الخلاف ذلك الدليل في الاستدلال ... في متن الكتاب ... في هذا الدليل نظر
من وجهين احدهما ان القسم الاول ... ينبغي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة
لم تكن مجردة عن اللواحق المادية هذا خلف فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك الثاني

ان لا يد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة متشابهة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع
انه يلزم ان يكون للصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم ان الصورة العقلية
لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي تعرض لها هذه العوارض كما تعرض للحال المقدار الذي هو
للمحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم
ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئية
المحسوسة وعن عوارضها واما انها يكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا ... لنسلم الفرق
بينها ... ان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع ... النفس ...
منها فلا ... الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع
فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى المقولة لا بمعنى
قابل الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال
الصورة العقلية ليست ذات وضع فلا تقوم بذي وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية
... ذات وضع لان الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات ...
ان يكون المراد الوضع بما هو المقولة واعتباره من الاشياء المتعلقة التي هي الاجزاء دال
على ذلك ولعترضه الفاضل الشارح هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما
ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان للصورة العقلية
صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض
الحالة معها في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة
اتصالها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض
الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية
عن اللواحق لكونها ... بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع ... تحتاج الى الغير
ما ذكر ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل تقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام
كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب ... الا ...
... والامام استنتج من قياس واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع هنا قبول الاشارة

الحسية

الحسية على ما صرح الامام به وايضا مما يحقق اختلاف الحسي لكن يمكن نقض هذه الحجة بالصورة
الخيالية ليست ذات وضع لانها قد يكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عنينا
اذا حلت في شيء فان كان لمحلها منقسم الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة
حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي ذكر ولما الصورة وهي غير اصيل في الوجود اذا وجدت
في النفس وهي ممن لم تستدعي انقسام محلها او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل الشبهة
التي منها دين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق ثم انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا
حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متمانعة اذ الصورة المادية لا تجامع الصورة الهوائية
والسواد لا يجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورها في العقل تجتمع بعضها
مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل المادة الصغيرة واما الصور النفسانية
فقبول النفس منها العظيمة كقبولها الصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحى عند حلول الكيفية
القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا
زالت لا تحتاج في استرجاعها الى كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت احتاج اعادتها
الى مثل السبب الاول واما اعتراضه المستفاد هذان اعتراضان على دليل
جسمية القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم الجزء لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة
الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع
بل نقدرها كما يقال الوهم انما يدرك معنى المحسوس كعداوة هذا الشخص من حيث هي كذلك
ولا شك ان ادراك معنى المحسوس متوقف على ادراك المحسوس وادراك الصورة المحسوسة لا
بد ان يكون جسمانيا هو الاحتمال الثاني لقوله هذه معارضة للقاعدة القائلة بعض
المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية منقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان
كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة
قسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السوال
الجواب ... على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ... اقسام لان الزوائد
المعنوية التي اضافت الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات للجزئيات

ولما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل منه ليس معقولا بل
محسوسا وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات
محسوسة ان لا يتعرض لكليها مع انه معقول بلا ريب في ذلك لان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين
اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا
يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي يستعد للمادة على نحو ما يجا فكانه جواب لسؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان الكلام في
قسمة المعقولات الى الاجزاء لم لا يجوز ان ينقسم المعقولات الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل
فاجاب بان الغرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة ولا يلزم ان لا يلاحظ
هذا الكلام لما سمع من الايراد على انقسام المعقولات الى الاجزاء المتشابهة الوضع على ما تقرر
في كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقولات مثل هذه الاجزاء انما في تلك
استدلال قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل ان يقول هذا السؤال
لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون يعقل بعقل المعقول بالفعل
او لا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن النقض وان كان يمكن يعقلها بالفعل
وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلا معقولا وهو المطلوب لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى
فاجاب الشارح بانه يعقل بالنظر الى نفس العقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس التعقل
بالفعل انما في ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب الغير لان الصورة
موجودة بالفعل شرط سلكه وهو قيامه بالذات فلا شك انه يصير الوجود الخارجي
ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول الذات
كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن
معقولا آخر لما فلانه لما يعقل مع غيره واما انا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل
وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا للمعقول الآخر ثم لا يكون الشيء معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل لجواز ان لا يكون للمعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون مقارنا له بل معقول المراد
بالمعقول هنا المعقول للعاقل للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول لما ان يكون نفس

العاقل

العاقل او غيره فان كان من العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر
فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا
كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانع من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم
يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان
يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة
العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر لا كان
محمولا على الصورة المعقولة نظر لان قوله اذ لم لا يكون ذلك ممنوع في الوجه استشارة عن القائم
بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء لصلاة بل مراد الشيخ ان المعقول
لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء آخر لو فرض
لا ان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا الولا سوالا بحسب المانع في تعميم وتنبيه وكذا في قوله
الحال كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لكن من شرط القيام بالذات ولا
فايدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه
قال الماهية ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما بذاته
فلا مانع من مقارنته معقولا الا اذا كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا
عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا وقوله
وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك انما قاله ليلزم جوابا عن استدلال الامام بان تعقل الذات
ليس جزءا من تعقل الغير وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان تعقل الذات ولا يكون ضمن تعقل
لغيره الا انه في ضمن ما يلزم تعقل الغير فانه يستلزم تعقل انه يعقله وهو يتضمن تعقل الذات لانه تصور
للموضوع جزء من التصديق لو كان جزءا منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك
وهذا انما يستقيم لو قال وفي ضمن ذلك تعقل الذات لكنه قال امكان عقل الذات وامكان تصور
الموضوع ليس جزءا للامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك الا انا لا نسلم ان ما لا يكون
جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال ثبت ما تضمن كذا وما تضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد
من قولنا في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى التقدير وهنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك ايضا

توجيه الشارح من الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل ولعل توجيه الكلام
مستلزم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقلا لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر يحصل
منه ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان قال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات
لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فلا
يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات
الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقل الذات وحينئذ يندفع الاستدراك
لكن هذا توجيه ثالث قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه
يمكن ان يكون عاقلا او عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا
ومعقولا كما عنون الفصل به ولما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا
وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره
امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان العقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل مقارنته
~~المجرد للمعقول للعقل آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل~~ وامكان مقارنة المجرد للمعقول
للمعقول الآخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة ولو توقف
امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول
سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد الخارج للمعقول الآخر التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا ليس م
وهو المطلوب ولما فرغ من الاستدلال فان قال الامام ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه
ولا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن الامام ان العقل المجرد مع الآخر يستلزم
اقتران احدهما بالآخر الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما الآخر
حتى يلزم التعقل ولئن سلمنا لزم ذلك لو كان الصور للمعقولات وبالذات للماهية سلمناه لكن الامام ان امكان
مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا
مقارنة المجرد للمعقول الآخر مقارنة لحال الحال للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل
ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تاخر امكان الشيء عن وجوده
بل تاخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغايته ما ثبت ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا

مقارنة

مقارنة الحال للاخر لا مكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال
للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا صحة
هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنى الاول صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون
محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع ولئن
سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة
مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو برئ عن الشوائب المادية الى اخره فالاعتراض ههنا غير مناسب
اعلم وهذا الحكم لانه لم يبين مما تقدم برهاني فهو في حيز المنع ولهذا المنع على توجيه الشارح
فانه لا احتياج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه غير فيما سبق
انا اذا ادركنا شيئا فلا شك انه تميز ذلك الشيء عندنا العقل وهذا التميز هو الذي يسميه صورة
فلو لم يكن مساوية للشيء للماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم بهذا ضروري واجاب
عن السؤال الخامس بان الاستدلال يطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة المعقول
لمعقول آخر استدل عليه بوجهين لحصولها ابدا وانه يعقل مع غيره وهو مقارنة الحال للحال والثاني
مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة
وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في
الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات واذا كان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة الحال للحال
الآخر ولا مقارنة الحال للمحل القائم بالذات فلا يكون الكاف في مقارنته للمعقول الا بالامكان
مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب عن السؤال
الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه
الثا بل هو دليل من عنده واعترض على ما اعترض على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالصحة
وهو معقولية المجرد التي هي مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال ايضا لان صحة هذه المقارنة
لو توقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو نفس هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده
وهو محال وهذه الملازمة لا غبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره
الامام لانه ما الزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة مجرد

في الخارج للمعقول فانه قال لما لم تتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي لكن للمقارنة في الوجود العقلي
والخارج معا بان لو وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول فلا شك ان المقارنة الحق للموجود في الخارج
للمعقول ليست الا للعقل فعلم انه لكن على ذلك منع على تقدير ان لا وجود لها للعقل ثم هذا الكلام لا يكاد
يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا
ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالتين او مقارنة الحال للمحل اذ لا يتوقف على الوجود
العقلي يتحقق بدونها والمجرد موجود في الخارج مرواة يتحقق حلول المجرد في الخارج ولما السؤال
السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه وان سلم ان الصحة للمقارنة لا تتوقف على الوجود
العقلي ولما كان نسبة الوجودين نعتبر وجد المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا العقد
السؤال الا الامكان ولا دلالة على ما ذكره الشيخ بعرض لحوله وصاحبا لان امكان مقارنة للمعقول المجرد اتقدم
بالنظر الا ما هيته فاذا لو حدث في الخارج لمكنت المقارنة المحالة وهذا الجواب علمه
الشيخ حيث قال من شأن ماهيته والتعلل ما ذكره الشيخ وبواب ما يتوجه هناك السؤالان
عليه فخصا الكلام وتحقيقا لمن يعقول كل معقول يمكن ان يقارنه معقول آخر بالوجه الى
فاذا حدث في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول يمكن ان يكون عاقلا
فلنا ان نقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان الاتم لامكان مقارنة
الحال للحال او لامكان مقارنة الحال للمحل فنسلم ان المعقول يمكن ان يقارنه معقول آخر
ما حل الى المحل لكنه وحاصله انما يستدعي التعقل وهو ظاهر ولا ان الاتم مقارنة المحل
للحال فهو ممنوع ولو جهان لان لا دلالة للامكان للمقارنة بالمعنى لكن الاول ومنها
يستدعي التعقل وهو ظاهر ولا امكان مقارنة المحل للحال للاولى وذلك يستلزم لامكان
للمقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون
للمقارنة تمكنه حيث المعقولات العقل لمامر لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق للمقارنة الخارجية
اصلا لتحقق المانع ثم اجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال مطلق المقارنة وعن
الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث ظاهر ولما السؤالات
الاخر فظاهر علم ... على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب

والله اعلم بالصواب ولعلك تقول ان الصور المادية لا تستلزم الحلول
السؤال في الصور الغير المادية اظهر فانها لو كانت في الخارج كانت عاقلة وما هياتها العقلية
هي ما هياتها الخارجية فلم لا تكون عاقلة ولما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمانع لمانع
من عاقليتها فاذا حصلت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة فاحتاج تقرير
السؤال فيها على بيان المانع عن التعقل وذلك يكون اشكل فايرادها لا شك ادل للتنبيه
للاهمال فالجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصالة الوجود
فلما قيل الا بل ان تكون منا ملائمة نعته وما ذكر في الجواب لان الصورتين ليست تقول
لان احدى اولى من الاخرى تقول الاولى لعرض الامام بان الصور العقلية تختلفهم الحقيقة
لعالعلة فلا امتناع لعتياع للامور المتماثلة في محل واحد ولعله ما انما فلانها صور للماهيات
المختلفة وهي المطابقة لها وحينئذ لم يمتنع ان تكون بعضها اولى بالحلية وبعضها بالحالية لا
ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى
من العكس فكذا ههنا هذه عبارة الامام وهي توهم لوقطن لان اختلاف السبب في الماهية
يقتضي محلية بعضها وحالية الاخرى فقال الشارح للمقارنة للعادية لان كل حال ومحل لما
مختلفان الا ان كل مختلفين حال ومحل ولا لازم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا
للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر وكان قابلا لا نقول
فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية
عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي
هو الجوهر العاقل لان كلا منهما مستقر فيه فلو كان احدهما هيئة للاخرى لكان احدهما حالة
في الحالة المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحدة منهما
يجوز الانفكاك عن الاخرى بحسب ماهيته وصفة ... فلا يكون احدهما هيئة في الاخرى وفيه
نظر لان اللازم الثاني للشيخ لا يمكن تعقل الملزوم بدونه لعقله فالكلية غير صادقة واعلم
ان سؤال الامام ليس الا منعا وقولنا الا انسلم ان بعض الصور ليس اولى بالحلية ولا نما يكون
كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يكون بعضها الحالة والبعض

الآخر الحالية كما في الحركة والبطوء وكفى في الجواب المختلفين انما يكون احدهما حالا في الآخر
لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال ولعل باقي الكلام فخارج عن التوجيه
قوله فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث لان الشرك وهو مطلق المقارنة بخاص
وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين حرروه استدل لم
يتحقق الخاص يحقق العام وعلى الجزء الخاص بالعرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا
بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال والعلم للحكم جواب
سؤال ان يقال قولكم يمتنع ان تكون الصورة العقلية قائمة للاخرى لعدم استقلالها
منقوض بالقوى الجولانية كالحس المشترك والوهم فانها قابل للصور والمعاني الجزئية مع عدم
استقلالها لعاب بان مناط الحكم ليس مجرد الاستقلال بل مع عدم اختصاص لعلها
بالقابلية والا فرنا لمقولية والقوى الجولانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور
والمعاني والاجزاء في الجواب ان القوى الجولانية لعمال لصيل في الوجود وان كانت غير
مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق ولعترض
ايضا تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول لا يكون
معقولا له بالامكان بل بالفعل بلا محل متصورا بل يكون متصورا وحينئذ
يسقط اصل الدليل لتوقفه على العقل نفس المقارنة لعاب بالمعنى
المعقول لما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال
عقلا هيولانيا كانه ما انطبع فيها فما خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل
لعلها للنفس مجردة عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصير عقلا بالملكة
فكون النفس في الحالة الاولى فانها للمعنى المعقول مع الغواشي تعقلها بالامكان الخاص
وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقلها بالوجوب فذكر الشيخ الامكان
العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي
والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة للمقارنة مع الغواشي
للمقارنة

للمقارنة المجردة من الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول
ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البدلي
اذا ارتقى من الاحساس الى التخييل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى
النفس بحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا لانه ما انطبع النفس بعد ثم
لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة
في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى
المعقول الكلي الذي يعقل بالتجريد وعلى هذا اتم العناية والاوضح من هذا ان يقال
المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن ان يجعل
متصورا اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج تصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما
تقرر من قبل ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه السؤال بوجهين الاول
منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب انه مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج
لكن لا نسلم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا
وهو ممنوع وهذا هو السؤال الآخر الذي اورده الامام واشار الشارح الى انه على تحرير
من عدد في هذا التوجيه نظرا اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعلم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب حينئذ
لا يتم الا باختيار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله وحينئذ يسقط اصل السؤال
قلنا لا نسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر
وهو عدم المانع او وجود الشرط الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره
لا نسلم ان ما هيته مقتضية وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج ولا لم يكن لما لا عين له
وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان
من الصورة العقلية لكان العام بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا انه لو عقل الشيء
عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد حسنه

~~ال الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية لكان اللازم~~

موجوداً في محله محال وما قد ثبت ال الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت

~~بعضه موجوداً في محله محال وانه محال~~ واذ قد ثبت ال الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت

الهامات ايد لها للماهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فلا تشخصان من الماهية

النوعية قالت فالحقيقة الخارجية لم يشذ للحقيقة اذا وجدت عند العقل كان لها

شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لا بد ان يكون كليا فالجزئي

الحقيقي كلي هذا لطف يقول هذا بحسب نحو الوجود والكلية انما هي بحسب نحو الماهية

اذا حقق هذا التصوير يقول سلمنا ان الجرد يمكن مقارنته لمعقول آخر موجود في الخارج

غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى

ماهيته النوعية لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجه الجدة يمكن للماهية لا

بالنسبة الى غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية

الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية

ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ تحت ماهيته

النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان الحقيقة

الخارجية لما كانت تمام الماهية للموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت

كالنوع لها فهي بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند

هذا المنع كلا من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع تعرض الشارح لبيان تعيين الانحصار

بذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج يصير محفوفة بلواحق غريبة مشخصة بغير مخصصة

منفصلة عن الماهية المرتسمة في العقل يجاز ان يكون نفسها مانعا من المقارنة ولعل الماهية

في العقل مع تجرده عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان

سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها متشابهة بالتوابع

الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية

العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انه تعقل لاحد خارجية فتكون مجردة عن اللواحق الغريبة

والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبقة للعقل فيكون ملحوقة بالعوارض الغريبة الذهنية

ودليل

وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في اعتبار الاول

وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقرونة بالعوارض

الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا الحق كلام الشيخ بالمانع

قال الشارح علم لاعتبار الشيء لا تستلزم علية فالعوارض الذهنية وان كانت غير

معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فيقول امكان المقارنة

انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها

دخل في عروض الامكان ومحال المنع باق تقرير الجواب ان استعداد المقارنة

اما لازم في الحالتين لولا حصوله الا عند الارتسام في العقل وحينئذ اما ان يكون مع المقارنة

او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة

فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع

اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يعلل الاستعداد فيسقط الشك

هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه لحلها ما قرر من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن

اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا الكفى في الاستدلال

فيقال استعداد الماهية اما للذات الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول

فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو

ما يكون الاستعداد للمقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقرير ان الاستعداد ليس الا عند

الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام

فهو خلف المطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند

الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام والكلام

والثاني باطل باقسامه فتعين الاول الثالث ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال

استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث

هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها

مقارنة للماهية لمعقول وحينئذ يكون القسم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا

الا عند الارتسام الى ثلثة الاقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة

فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين

او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون الاستعداد

الشيء معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان لكان

عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة وقوله

فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والقافي

قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه ولما كان هذا اشارة الى القسم الاول كان معناه

ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه

لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد فاكتساب الاستعداد انما هو حال

الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة

فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لا بد من حصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به

عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن

بانفراده الى قوله مقارنة الماهية لمعقول فالحاجة اليه ثم لانه ما ادعى الا ان قول

الشيخ فان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة

وظاهر انه لا دخل لذلك للمقدمة في اثبات الدعوى نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله

فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه وكان الواجب ذكره

ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة

الى هذا التوجيه والا لم يكن وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال

المراد حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما قرره الامام فان اكتساب الاستعداد

مما لا معنى له الى اكتساب المقارنة عبر به عنه كما لو وجهناه كذلك لضاع القول ان

والثاني في قوله فيكون حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كان وجه

في قول الشيخ ولا انسب توجيه الاولى الفار فان المعنى ان الماهية لو لم يكتسب الاستعداد

الا عند الارتسام فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون

امكن

لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم وفيه نظر

لان هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد

مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداده

ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضمير في قوله فظاهر انه راجع الى الشيء

في فاستعد وهو عائد الى الماهية تأويل الشيء اي حتى حصل الشيء فاستعد الماهية له ولا

بد ان يقول ان قوله لو لم يكن استعداده لشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد

انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على ما عهد والظاهر انه قال فيكون

لم يكن لعلم يمكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان

توقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج

كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف

استعداد المقارنة على وجودها فيلزم لحد امرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحصول

الشيء من غير استعداد وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل

على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الا

كتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة وفسر المعية بالمعلية وحصول الاكتساب

الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله لو لم يكن بمعنى التساوي والا كان

المناسب الواو والواضح الى ان لا زمان معا للحصولهما ثم قال لبيان استلزام توقف استعداد

المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها لعتماله لحصولها لان المراد

من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة لجزئي حالة في محلها والآخر لها مقارنته

الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطل لانه لا يلزم من توقف صحة الحالين

على حلولهما المحل توقف صحة مقارنتهما على صحة المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين

بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصل ونفس المقارنة غير حاصل وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة

لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة

توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها

في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان تقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب
وفي هذا التوجيه بعد ما بهنا عليه انطار لحلها انه لم يعلم حصول الاستعداد للارتسام
للارتسام يتوقف على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند
الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام الا زائلا وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول
اللازم يجوز ان لا يتوقف بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة للمقارنة
المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال
لو اريد مطلق المقارنة لعم من ان يكون مقارنة الحال او مقارنة الحال للمحل لغا ما في
الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام يتوقف صحة المقارنة المطلقة
على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نم انه محال ولئن المحال توقف صحة المقارنة المطلقة
على وجودها وثالثها انه قد يلاحظ احتمالين في قول الشيخ ولا يقلها وترك الشق غير
مفسر وهذا انظر الشارح وليس الشي الا تشكي كلام الشيخ بالملا نفرمن الموضع ثم اعتراض
علية والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه قول الشيخ يجب ان يكون
هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخل له في توجيه اصلا وعلى كلام الشيخ
كيف ما يوجه لسوال الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالي كان حاصل الاستدلال
ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول
في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وحينئذ لا يصح لشرائط القيام بالذات ولا
استثناء المادي الباقي النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او لغيرها
فان الماهية المعقولة منها يمكن ان تقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج له
سلمنا لكم الامكان في العقل الامكان الخارج فيمكن ان يكون عاقلا الثالث النقض
بمقارنة الحالي ومقارنة الحال المحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان لا يكون
الا نعا لعدم الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات
والغلط لنا ممنوع المقدمة القائلة ما امكن للشي في العقل امكن له في الخارج قلنا لم
قوله وهو جواب لشك آخر ما الحكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول

استعدادها الماهية الحاجة لها ولا النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة
فصل في نوع غير مستعدة لها لكن والجواب ان الطبيعة الجنسية استعداد المقارنة
سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير
محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذ كان لها استعداد فالاولى ان تبقى
الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية
كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج قوله يريد الشيخ الى الحركات المستندة
الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركات
النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي تصدر عنها اما بالشعور والارادة وهي الحركات
الاختيارية او لا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المستندة
الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومبادئها يسمى قوى
طبيعية واما ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الا تزول عند عروض
الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث كالخاص
لانها اما ان يكون بالشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا يخلو اما ان يختص بالحيوان
وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية
ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه
وهو الغاذية او لكماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي
المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها
بالحرارة ولتعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن لها النضج والطبخ
وسائر الافعال في المعدة جزئها بالهضم المعدي وبعض الفضول في الكبد جزءا منها بانه
ينطبخ لطائف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه
يجر الدم يتجر الدم الروح ويعده لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء
واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية التي البدن
وكانت اذا تحللت الاسطقسات افادتها طبخا وقواما والتاما وقال ارسطو وجمهور

المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على الابدان مع فيضان النفس ولا انبعاثها من العناصر بل
تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية وتجعل الاجسام الحالة هي فيها شبيهة بالاجسام
السماوية في قبول الحياة وهذا هو الحق لانا لو لا فلا لها نفارق بالموت الاسطقسية
باقية ولذلك يسوف البدن ويعفن ولانا نانا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت
شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الانسان وفي بعض الاوقات
وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاستداد واما ثالثا
فلان الاحرار الحالية والبارد اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها
ويرودتها بالمرة حتى حدث كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في
سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة توجد في الاعضاء الغليظة حتى لمن في اجزائها
الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت
هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين وكلما
وادى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر يخالف بالحقيقة الاسطقسية
ولما ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولا صل لها
آلة الطبيعة في افعالها بسائر الهاكالخلاسة البدن وتقال حرارة غريزية ولا تقال
برودة غريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة تقال رطوبة غريزية
ولا تقال يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة
الغريزية للحرارة النارية بعطف انبعاثها على حصول الاحرار الحالية وشبهها في قوله
فالحرارتان تقبلان وهذه فايدة جليلة لكن عبارته تسامح من وجوه لعلها الطائر
قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس
وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح به ولعل المراد انها
بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجمع الكمالات للبدن والثاني
ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار لطافة والحرارة الغريزية عليه بالمجاز
والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي للفائض على البدن والثالث قوله

فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الثاني للفائض في الرطوبة لكن
تاثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد اعدت في المزاج تكيف بها وتحلل
وتحللها الخادمة القوة الطبيعية لما لم يكن فعلها لتعلق قوة اخرى وهي
المخدومة او لتعلق قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة اذ فعلها ليس لاجل ما يتحلل
وهو ليس لتعلق قوة اخرى لكنها باعتبار ابدال الزائل على بدل ما يتحلل خادمة النامية
والغاذية ولحو الهاخادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو والسمن تفترقان
تناسب الاقطار في الزيادة اي زيادة الحجم في الاقطار الثلاثة وهي الطول
والعرض والعمق على تناسب تقتضيه طبيعة الشخص وبان تلك الزيادة الى غاية مقصودة
للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة ولعل السمن
فيما الغذ فيها ويوافقه لعلها يحاكيه فلان السمن لا تزيد في الطول غالبا وللمسمن في
تزيد في العرض والعمق وقد يكونان في غير سن النمو ولعلهم الموافقة فيها كما اذا عم السمن سائر
الاعضاء حتى الراس والعظم في سن النمو هذه القوة ينقسم الى محالة و
مصورة ان القوة الاتي يحصل المني ويعقد الدم لا كتساء الصورة الملكية ويستعد
لتفيضان قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المعدة للاولى تتصرف في
المني وتفصل الى جواهر الاعضاء حتى تمام بمادة الدماغ وبمادة القلب بمادة الكبد الى غير
ذلك وتفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به ويكمل تلك وحدة الاعضاء
ولتعلم انه لا بد للمتغذي من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يلحق جوهر
العضو وتصير جزء الدم وهو الالتزاق ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى
المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة يحللها هذه الثلاث
الطاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة لكن الشارح جرى على مذهب
بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة الغاذية ولما كان من شانها تتشبه المادة الى جوهر العضو
سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لا التغيير ها هنا
للعضو وتشبه للمشبهة لعلته والاول متقدم وعلى عبارة الشرح سوال وهو ان هذه

القوه اشارة الى المولدة للمثل قد قسمها الى المولده والمصوره وهو تقسم الشى الى نفسه والى
غيره ولعل جعل القوة المولده مشتركه بين معنى عام وهو القوه المتصرفه لا فاده النوع
وخاص وهى المحصله للمادة التى بعد فالمقسم العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير
متعارف فيما بين الاطبا والذى دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولده ان الشيخ
لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه لما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث يتم
فعلها لا لانها قسم منها ولعل قوله والغاذيه والمنميه تخدمان المولده لما قررنا اشارة
الى ما قال الشيخ فى الكليات من السابق لما كان المادة المحتاج للتوليد لا محاله اقل من الاول
لشخص كامل جعلت النفس المدبره لتلك المادة ذات قوة تصرف من المادة التى تحصلها
الغاذيه شيا فشيا فتزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوه المصرفه الزايده فى
الاقطار هى القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التى هى النطفه هى
النفس النباتيه على ما ذكره فى اول النمط من ان النطفه يكون لها فى اول الامر صورة
معدنيه ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتيه يكون لها غاذيه ونامية وهذا احتمل
الغاذيه والنامية الخادمتين على غاذيه المولود ونامية وقوله ما يحصل المنى الى حواشى
الاعضاء كما هو بعد فيضان النفس النباتيه وهو مع انه لم يقل به احد بعيد وايضا
يقتضى ذلك ان يكون الكلام فى المولدة فى قوله المولدة للمثل بسبب تعدد القوه المفصله
ولونها فى تقسيمها الى المحصله والمفصله وكلام الاطباء ان الغاذية والنامية خادمتان للمولده
ونامية لما خلص للغاذيه فلان المنى من فضل الغذاء الاخير ولما خلص للنامية فان
يعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون
المنى ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله فيضعف ايضا عند الوقوف عند
تمام النمو ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون فى سن الشيخوخة ن
ايضا والحق ان دو نهاجين لا تفضل من المادة التى تحصلها الغاذيه شى تتصرف فيه
المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها تصدر عنها ما يصدر عنه الافعال النباتيه من غير
عكس ليس بسديد ولعل الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتيه

فاعل

فاعل لتصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانيه ضمير الافعال الاختياريه اى لان
النفس اولا فعال الاختياريه تصدر الافعال النباتيه عما يصدر عنه الافعال
الاختياريه من غير عكس لكنه خلاف الظاهر ولتعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة
المنفعل لانه لابد فى الحركة الاختيارية ان يتصور الشى ما ينفع تحصيله او ضار لابد فعه ثم
ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشى او دفعه ويحدث من ذلك الشوق
عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس
الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان فى طعام نفعا الا انه لا
يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له
ايضا لما يكون الشخص شوقا الغاية من غير عزم كما اذا استعد جار اليها حرى ولذلك ربما
يتخلف العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه
فلما كان كل فعل الذى يتقدمه هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايره يمكن انفكاك بعضها
عن البعض لا جرم اثبت له قوى اربعه هى مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل العملى والشوق
ان كان الى جلب نفع فبحسب القوه الشهوانيه وان كان الى دفع ضر فهو بحسب القوه الغضبيه
والعزم بحسب قوه عازمه والتحريك بقوة محركه منبثه فى العضل فاذا توهم نفع شى او ضرره
اطاعته للقوه الشوقيه فاحدث الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمه
فنهض القوى المحركه المنبثه فى مبادى العضل المتصل بالاعضاء وهى الاعصاب تحرك
الاعصاب المخصوصه بذلك الفعل قبضا وبسطا تشنجا وارخاء كما تحرك الاصابع عند العزم
على الكتابه وكما اذا الانسان بيلة صاعد فطمع القوة الشوقيه العازمه ثم القوه المحركه
لعضل اللسان فيعبر عن معانيها اشارة الجسم الذى فى طبعه ميل مستقيم فان هذا
هذا الدليل بان كل وضع لو حدث توجه اليه الفلك بالحركة المستديره يكون تركه ذلك الوضع
لو حدث هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديره طبيعيه لزم ان الميل الفلك بالطبع عما
يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة ولعله والتوجه
وهذا التوجه غير وجيه لان ترك وضع لو حدث ليس توجها الى ذلك الوضع لانه لم يتركه بل غايته

لا وضع مثلا فالمتروك ليس المطلوب فالاولى ان يقال فى توجيهه الفلك بالحركة المستديره يطلب
وضعا ثم تركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير اراده فان طلب الشى وتركه لا يكون الا
باختلاف الاعراض ولا يتم الا بشعور واراده واما الطبع من غير اراده فيمتنع ان يكون
شى واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان وقيل فقوله او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع
اى الذى يهرب عنه هو الذى كان مقصودا بالطبع ولما ذكر هذا انبها على انه يمكن ان يعبر عنه
بعبارتين ولما قد يقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين محصورين فلما
يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هولاء الناس وكنت مشيرا الى هولاء الناس الى جماعة من
الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هولاء الناس محمولا على كثيرين محصورين
مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل جاز ان يكون الشى محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون
كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهيه فانه
محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشا فى لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل
المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة بهو هو والجواب للمثال المضروب ليس
الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هولاء الناس لا يصدق على شى منها
بل انما يطلق ويراد به كل واحد من هولاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى
وقيل المثال هنا هولاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول
اولا يحتمل ان يكون قوله كل واحد منه تذكا لا دخل له فى التمثيل وثانيا ان اريد حمل هولاء
الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه
اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد المثال الجزئى يصدق على كثير محصور
وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهولاء الناس من ان
فرضنا انه محمول على العلا المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم ولعل احتراز القيد لنا بطال
لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممنوع والحق ان هذا القيد
ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست الا لافراد الموجوده فى الخارج التى يجوز ان بالمستم
انحصارها علما بل الى الافراد المتوهمه التى لا حصر لها فالمحرك الغاز الناسفه

لا

لا لذاتها بل لشى آخر ما ذكره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركه لذاتها ولا يدل
على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشيخ انما اثبت من ضمن ذاتها فان هذا الضمير ان رجع
الى المحرك فهو مستقيم لانه لا تقتضى لذاته الحركه واما ان رجع الى الحركه فيقال ان المحرك لا يقتضى الحركه
لذات الحركه فهو اول المسئله ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركه مقتضى الطبيعه لا لذات
الطبيعه بل بتوسط شى آخر يكون الحركه مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية لو لعله
وهذا لغو حتى لا يعقل عنه والحق انه لا حاجة فى اثبات هذه المقدمه الى دليل فان الحركه ليست
الا التادى والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها وقوله فى تعريف الحركه
كان قايلا يقول الشيخ عرف الحركه بان الحركه كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات
فكيف لا يكون الحركه مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركه
اذا تامل يدل على انها كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركه كذلك
الا انها تمتاز عن ساير الكمالات من وجهين احدهما ان ساير الكمالات اذا حصل الشى لها بالفعل
لم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الكمال شى بالقوة فان الشى الاسود بالقوه اذا صار اسود بالفعل
لا يبقى من جهة السواد شى بالقوة بخلاف الحركه فانها اذا حصلت فصار الشى بها بالفعل بقى
بعد فيه ما يتعلق بتلك الحركه شى بالقوة والثانى ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضى
ان يكون شى آخر بالقوة يكون تلك الكمالات مبادى اليه والحركه اذا حصلت بالفعل يقتضى ان
يكون شى آخر بالقوة يكون تلك الحركه مبادى اليه فوجد الحركه يتعلق بقوتين قوة للباقى منها وقوة
للامر المتادى اليه فلما كان مابه الاشتراك بين الحركه وساير الكمالات هو الكمال وما به امتيازها
عن ساير الكمالات كل واحد من القوتين امكن ان يعرف الحركه بكل واحد منهما فيجعل ان يحمل القوه فى
تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركه كمال لجسم هو بالقوة فى شى من تلك الكمال
يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة فى شى من ذلك الكمال لكن يستغنى عن ذكر الاول ان يحمل على
القوة الثانيه ويكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة فى شى آخر وحصوله للجسم من حيث انه
بالقوه فى ذلك الشى وهذا القيد احتراز عن الصورة النوعيه كالانسانيه فانها كمال اول لجسم الذى
بالقوة فى الكمالات الثانيه كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها فالكمالات

بانه الحركة هي التادي الى الكمال بان الاجرام لحتمل تعريفه بالقوة الباقية فقبل الكمال بالاولية وايضا
القوة الاولى قوة موهومة والباقية قوة محققة وتعريف المحققة الخارجية باللوازم الخارجية
اولى والتعبير لانا في الكلية جواب سوال وهو ان المطلوب لما كان بينا كيف يقسم
الى جزئي وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التنفيس ويكفي ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية
فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او
كلي والاول باطل فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي تستدعي تعقلا والقوة الجسمانية ليس من
شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب الراى الكلي لا يبعث منه
شي ما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية
فلا تخصص منها امر جزئي بالارادة الكلية فلا بد له ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة الكلية
العقلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما لا ينبعث
من الارادة الكلية ارادة جزئية منبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الراى الكلي لا
ينبعث منه شي مخصوص دعوى كلية والمراد بالراى الكلي الارادة الكلية او الشعور الكلي وباقي
كلامه الى قوله فانه لا تخصص جزئي منه دون جزئي اخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب
مخصص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه
اذا اريد بلد الازم فيدل هذا الازم لا يحصل الا بالشعور بهذا الازم وارادته بدله
وقد يظن ان المراد الكلي بلد الازم يكون مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبدل هذا
الازم وان كان شعور ابه مرادا الا انه ليس بجزئي فان بدل هذا الازم يمكن ان يقع على انحاء
والمقصد هذا الازم لا يفيد التخصيص وتحرير الاشكال ان الحصول انما يريد تناول
الغذاء مطلقا كما اذا اراد الجسم لو الجزء وهو الارادة كلية وتناول اي غذاء يجده فهو
صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم ان صدور هذا الفعل
بمجرد تلك الارادة الكلية بل يحصل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك
الغذاء واما قوله فان يحصل غذاء اخر فقد تم الجواب عنه لكن يمكن ان يكون جوابا للسوال
وهو انه يحصل غذاء جزئي لا يتعين في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء اخر غيره ما

يحيا

يكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله
القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يعقبه الحادث او مطلق العدم فان
اريد المقيد فلا نم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغايته ما لزم ان القبل لا يكون
مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يعقبه الحادث الثاني
النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان
الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث
مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي والفرق بين الطاري
والازلي الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك
مناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نم انه غير قار
قوله لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شي
ثابت لا تجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات وبعد ما سلمنا
انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات
ان التزديد في القبل بالذات فانه لا بد منه او معروض القبلية لعرضه القبلية بالذات
فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شي اخر فذلك الشي الاخر هو القبل بالذات واليه اشار
بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكانه نفس القبلية
اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من
معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية
فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات
الفاعل والالم يصرحا وبعد يقتضي ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعرض
القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا لم لا يجوز ان يكون عروض القبلية
للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اما استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية
للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل
ممتد الى الازل فكل جزء نفرض منه سابقا على جزء اخر فان القبلية التي هي صفة تكون قبل القبلية

التي هي منه فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن لما امتنع ذلك في بادي النظر
فان شارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك والالم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم
ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لانه قبل يقال انه الى نوح مثلا اطول وازيد منه
الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون
له اجزاء فانه قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو ومثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم
الى نوح وهذا بلغ غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء
الحركة ينقسم الى قبل ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء سلام
لا تجتمع معا بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى اخر بعد بالقياس الى اخر الثالثة انه يقبل
التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء
غير قار الذات بعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان فلا يقال انه الحركة لان
الحركة ليست كم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويلة بل حركة في
زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا الاستدلال لما كان غير قار الذات لعل منتهض لا يكون
الا حيث يكون بعد لا تقع دفعة بل يتلاحقا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا أي
كل بعد بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه
في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون
الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه يحدث لوجود
وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض
ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شي غير قار الذات يحصل في
العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة لم يرتسم
في الخارج لا جزائه لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد
في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا فكان فيها تجدد وتصرم وهذا
الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا ما ندرك القبل يمتد الى
الازل نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها متقدم على الاخر لو كانت موجودة

في الخارج

في الخارج فلا بد اذ ذلك على ان في الخارج شيا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا
هو التحقيق في هذا المقام لا يوقف كنهه الا بمدقق التامل وهو معنى قولهم للوجود من الحركة
في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك للوجود من
الزمان شي غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها الخط وعند هذا
ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شي يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج
فلا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزاء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء
بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في نفسه وان اراد انه يتجدد ويتصرم في
العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم
هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضاهما
في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان
موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا لوجود امر غير قار الذات وهو
الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط
والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا تجدد ولا تصرم فالجواب ان المراد بالزمان
ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان
الدليل المذكور استدلال يكفي احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم
ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال
ان ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل وثانيهما انه
يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى
قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية
والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني
ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان
فلما كفى في الاستدلال على اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما
في الاستدلال يستلزم استدلالين احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين

لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل الجلي ولعلم ان الزمان
ظاهر الانية الاولى يبين انه وسم هذا الفصل بالبينة والفصل الآخر بالاشارة فقال
ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان اكابر
الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فالمذهب
ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو
المطلوب من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل
ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا
بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا
آخر كان فيه فان لفظه كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم الا كان
انها كان بعد ما او كان القديم موجودا لست ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل
والا فلا احتياج الى البينة اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء الى العقل
واعلم انه لما انه ههنا تمهيد مقدمتين يستعين بها في دفع شبه للامام المقدم الاول
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الحاصلتين بين الحادثين
فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه
في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته للتصرم المتجدد فلمن عاد
الى ان قال المتصرم اما ان يكون نفس التجدد وهو محال او غيره وح يختلف اجزاء الزمان
فلا يكون متصلا فلنقل الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا لحصلا
الاجزاء الزمان لنفسه وقوله ولا يصح تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان
وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر انه لا يصح تعريف
الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف
بهما فلا يقال الزمان ما له بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية
الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم ان الشيخ قيل انما يلزم
الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل المطلق

العقل

القبلية والبعدية لكن المكان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما
وقع التمثيل بانهما الاجتماعان معا لجاب بانه لا بد التعريف من هذا الممثل لكن المعنيه
منقسم الى مقابل انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا زمانية فيعود الاول وقال
كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الزمانيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما
لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه
وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية بلغت البينة
عليه ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء بسط عبارات والكشف
عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان
في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية الزمانيتين ايضا فما قال الا ان القبل لا يكون قبلا الا
بالقياس الى بعد وكذلك البعد فهما ليسا بموجودين في الخارج لان وجودهما يتوقف على
وجود الجزئين من الزمان معا وهو ح يستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في
العقل لشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا لحقت القبلية لعدم الحادث دل على ان
معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال هو ان يقال لما اثبت ان لا وجود
للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا
تستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره اجيب بوجهين احدهما انه
ثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون
موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما
والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل والمتجدد
البعد والقبلية والبعدية المتضائفتان لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما ويتحقق الاخرى
فدلالته على وجود المعروض في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما
اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر
البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود
فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السبب

الاستدعى وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى
يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة
في الخارج لان الزمان متصل واحد لانه لو وجدت لتتالي الآنات وح لا يلزم من ثبوت
القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان
اذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجواب ولقائل ان يقال الشارح معروض القبلية والبعدية
على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدل على وجود معروضهما او
يقال معروض القبلية معارض لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج
لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما
اعتباريان لا يدلان على وجود معروضهما بل انه يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج
والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان
محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه
فانهما انما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق
المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحدوث بالمادة
حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارج استدعى الامكان موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدهما
من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون في زمان آخر والثاني
من حيث دلالتها على بوجه في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية
فهذا الاعتبار والقبليات لا تتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله
لا تتسلسل الطف وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال لا فيتس
نقول ولا تسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل فهو ليس بمحال
بل المراد ان ذهاب التسلسل في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن ولا الذهن
لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة وندفع

ايضا

ايضا اعترض بان العدم لو اتصف بالقبلية لكان انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده
فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال
والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث
ولو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد معروض
القبلية بالذات كما بيناه ولعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا تو
لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية
فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود
في الخارج موصوف بالقبلية وان الشارح في تلك الاجوبة ما دل على انها امر اعتباري وكونها
امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يثبت فيه والجواب انها وان كانت معدومة في
الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا ثم انه اشتغل
بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر و
ليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا
فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير
بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث
على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان مقتض لذاته
يعني ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية
والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك الا ان الجزء المتقدم
يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون
لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او
مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته
وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان يكون متساوية في اللوازم
وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء

بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه
المفروضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا لا انه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتاخر
يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء
بالفعل والمقدار انه جزء واحد هف فامتنع القبول القسمة فيكون آنا وثانيهما ان سلمنا
ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لا انه لكن حصل منه ان للمتقدم الذي لا يجامع المتاخر
يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث
حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق
الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية
والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متاخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس
اما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء
حتى يكون بمعنى تاخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية
والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فان القبلية
البعدية لا يوجدان فيها لا يعقل ان الزمان الى زمان آخر ويعقل ان الحوادث
الذي يظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي للبحث لانه بعد
ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان
يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس
والا لكان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع
امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن المضاف فلا يكون المعية كاليوم او امس الامس نسخ م
بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وهذا
البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر والجواب تحرير الجواب
موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

معا

معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه يعلم الحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها
بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون
تلك الاجزاء الا هو ما وآنات وحكم العقل بان اليوم متاخر وامس متقدم لا يتوقف على
ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كان يكفي في ذلك ومنه ما حكم العقل
بتقدم بعض اجزاء الحركة وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها
يعقل متقدما ومتاخرا وانما حكم العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم
او متاخر اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود
لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين وجوديين
عارضين لها اشبههما صار بعضها متقدما والبعض الآخر متاخرا كالسواد والبياض العارضين
للجسم حتى صار شبههما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان
لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية
امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلة
للمعلول بل معناه اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء
وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة
الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها
وتاخر البعض بل انما تصور متقدما او متاخرا لو وقعت في زمان متقدم او متاخر ولهذا
لا يقف السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني
على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث
وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان قيل وقال
لم كانت تلك الواقعة سابقة فيقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف
السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان التساوي
استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان
اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس

كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها
وتاخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم الا
ستقرار وعلم من هذا ان الشارح اجاب في جواب النقض المذكور الفرق الاول
ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض الجواب الثاني لظهور انه فاسد للجواب
مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان
اما اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما غيرها فبحسب
الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حدوث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية
الشيء للزمان فان معية الحركة للزمان هي معنى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية
الشيء للزمان هي كونه مع احدهما غير معنى الآخر اي كونهما في زمان ولعل المعية
الاولى لا يحتاج الى زمان خارج عن المعي بخلاف الثانية فلانه لا يلزم من كون
الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان يريد بيان ماهية الزمان
قد علمت ان كل قبل كل حادث امر متجدد متصرم والتجدد والتصرم لا يخلوان
عن تغير والتغير هاهنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد
لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث
وكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول
فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة
وهي تحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة لهاتها على بداية الحادث
في ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد
هو كمية للحركة لا من جهة المسافة فالحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها
بل بالمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين احداهما فرسخ والاخرى في فرسخين ولا
ننظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول احداهما وقصر الاخرى فكمية الحركة لنا
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق
عليها الحركة وللحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فعرض لها الكمية

الكمية

الكمية بحسب المسافة فلسنا نقول ان الحركة كمية عرضية ولكن فان كمية لغيرها بل كمية
الحركة هي كمية للمسافة ولهذا الزيادة والنقصان يعرضان للحركة لكمية المسافة
كما في السؤال الكالئ للجسم واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى
ان الحركة نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية للحركة في
فكمية الحركة من جهتين جهة للمسافة وجهة الزمان لكن جهة للمسافة جهة
التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة ينقسم الى متقدم ومتاخر
في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين لا
يجتمعان فانها جهة للمسافة فهو الزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من
جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان قال
الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم والتاخر في
المسافة او للتقدم والتاخر في الزمان وكان للمسافة اذا انقسمت الى
متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بحسب ذلك للانقسام الى متقدم ومتاخر
كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم
ومتاخر بحسب ذلك الواضح ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم
من المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة ما حصل في المتاخر من المسافة
او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة
والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية من جهة ما هما
في التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان
ويكونان اي يكون المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم
والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا كانت مهما كانت اكثر كان
عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل فعدد الاجزاء
للمتقدم والمتاخر من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها

الزمان فالزمان علة الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام الزمان فقد
لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة للاخيرة اشار الى ان الشيخ عرف
ههنا الزمان بالتقدم والتأخر للتأخر لا في الزمان لئلا يلزم الدور
بخلاف ما في الاشارات فانه قال هو هيئة للتقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور وقد تسامح
في الاشارات بخلاف ما في الشفاء   ويريد بيان ان كل حادث مسبوق
بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا
لئن يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده
ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس هو نفس قدرة القادر عليه لان القدرة
معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود
نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه
وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال يصح ان الامكان امر اضافي
حقه وهو هنا في القول بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان
امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا اوج اما ان يكون
جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي والاول
الاضافة لا يكون جوهرا فهو اذا عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع
له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد
بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقابل للعدم وهو قوة الوجود ومادة
وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس
نفس القدرة لو حذفت من البين تم البيان بدونها الا انه لما كانت القدرة
سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه
هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان شاملا
نقول المراد بهذا الامكان لعل الامكان الاستعدادي ولعل الامكان الذاتي

بل هو قياس من الشكل الثالث فهو ان المتأخر قبل الاشكال والمتأخر لا يحفظ الاشكال
فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف
الافعال على اختلاف المبادي ويكفي في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية والحاجة الى الناس
الكلية وهذا لغو ولا لان المثال لغا والاطالة على تغاير المبدأين كما دل عليه الحجة لا على تغاير
القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية ولانه لا دلالة على تغاير المبدأين من اثبات الكلية
والحق انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما ويستدل ههنا بوجود تغايرهما
الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلث احوال استحضاره والذهول عنه
ونسيانه وليس استحضاره للابصار له وحفظه ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج الى تجشم احساس
جديد ولا شك ان الادراك في الذهول وان لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول غير حاصل
للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة في النفس
الا غير حاصل للحس المشترك ~~الذي هو آلة~~ فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم
حصولها في الحس المشترك بهذا الكلام بالحقيقة يوبد الطبع لما قلنا والامام منع كون
لم يتعلق بقوة وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول لاحتاج
الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا الان محل الخلاف جسم بخلاف النسيان فيعلم بالتجشم
الا نعود لم يحسه فلا بد من انعدام القوة الحافظة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها فانه العصمة
الى تجشم احساس جديد   فاستدلال الشيخ على وجودها انا على وجود الحس المشترك
فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما فمدرك هذا الطعم وهذا اللون لعل الحس الظاهر فهو باطل لان كل
واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات لا غيره فيكون ثبتت
جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا لا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس
اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لها بحصول صورتهما فيه وهذا المحض
اعتراض الامام ولنا على وجه الحال فلعل هذا الحكم كالا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل
الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الشيئين عند الآخر والتقاء اليه مقتنع

طالب فان الانسان اذا راى مانعا يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام ان الحكم على انه
لا بد ان يكون مدركا لهما الحس المدرك لهما انما هو كلي النفس فيكون المدرك لهما النفس
ايضا ولذلك كان النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم هو النفس ايضا وح سقط الحجة ولكن جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات
بآلة والكلمات بغير آلة مقبول فيكون الحكم بين محسوسين بحسب الحس كما قال والذي يدل
على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك للمذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان الذوق
وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الادراك بالدماغ مع انه محلها فقد جاز ان يقال الادراك
الكف والعقب فيه ايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك فليس الابصار
شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك المبصر فلا يكون الابصار للشيء ابصارا واحدا
بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طالع العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة
فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط
الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم
لانقسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان
ادراك الحس المشترك للمذوق لحلول الذوق ويحل الذوق لا يستلزم التعب بالضرورة وكذلك الابصار
ادراك الحس المشترك يحل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين وقد يختلط مراتب المحسوسات
بالحس المشترك كان الحس الظاهر والفرق بينهما ان الحس ادراك الصورة في النفس وليس ادراك
مع الحضور والحق في الجواب ان الادراك ليس هو الحس بل النفس بالحس والا لزم ان يقع النفس
ليس بواسطة الدماغ مع انه الحمد لله فيه بطل الذوق بخلاف ما اذا الحق الكف وكذلك
الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل بحصول الصورة
في العصبة المشتركة والحس المشترك وكذلك قال علماء المناظر لنفاذ الابصار في المبصر وتماس
عند العصبة المشتركة وكانه عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الا
عيان فالصور لا تنطبع على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستعمل ولو سبقت
للاشارة الى الحقيقة ولا   فان المدرك تلك المعاني دليل على وجود قوة مدركة لها وهو

تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر
ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى اليهما من الحواس وتلك المعاني لم يتأد
من الحواس الظاهرة ولا النفس الناطقة والا لم يوجد للحيوانات العجم ولان مدرك المعاني
الجزئية لا يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعاني
وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس
وليست مدركة لها بالذات لانها مجردة بل بالآلة وتلك الآلة قوة جسمانية لكن الكلام
في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة ولها بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها
للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي
الحس المشترك وكذلك علما بالتشريح ليعلم ان الدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما اليه بخصائصه
الى البطون الثلاثة فهو انه ينقسم قسمين مقدما ومؤخرا فالمقدم الجزء المقدم وجزء مؤخر ولما كان
الدماغ قريب الشكل من مثلث قاعدته الى المخ وطرفا قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ
لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء
المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانشقاق
الحجاب حاجز بين الجزئين من العرض الغليظ ولما كانت الارواح للحس التي هي الاعصاب
الاعلى عنده موضوعه في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالضعف من حصة المؤخر فلذلك
سمي الجزء المقدم بطنان ومن المؤخر بطنا والروح الثالث الحاوي المشترك بينهما
واما الى البطون فهو ان الدماغ يحاوي بطونا اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم
وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط ينفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم
اخر اجزاء الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متصلا الى الصلابة وهو
النخاع وقد نبت العصب منها انقطاع من حسب موازيا ومضافا للاعضاء فالعصب من
الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين ثم النخاع فالنخاع كالنهر منه والاعصاب كالانهار
على اطرافها الا انها لا تعلق لعصبنا بالروح النفساني السائر في الدماغ والنخاع والاعصاب
والدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول والانهار والاعصار

كالمراد لذلك هذا التصوير ويقول الشارح ان هذا انما يتم ان لو انتهت الاعصاب
اعصاب الحواس الاربعة الى الجزء المقدم من الدماغ ولا كون ان قوة الشم في زائدتين
من مقدم الدماغ وقوة الابصار عصبتين مجوفتين عند حوالي الزائدتين وهما الروح
الاولى من الارواح السبعة وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الروح الحاسس
الا ان منشأها وهو طرف الثالث ومنشأ هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وقد يحصل ان الروح الحاسس
انما كان طرف الثالث والثالث محل المشترك بين الجزئين فكيف يكون منشؤه
الجزء المقدم وللفاضل السمع في الكليات بان منشأ هذا القسم العامل للسمع هو مؤخر
الدماغ وانما وقع في هذا الغلط لما رآه في بعض نسخ الكليات لعدم كتاب الشفاء وهذه
العبارة بعينها وهي خطأ والسيد المحقق الى بعض الشراح ان هذا القسم منشؤه
بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ لو لعلهم لم يعرفوا من الجزء المقدم والبطن المقدم
فان مبادي الاعصاب الدماغية في البطن المقدم لا في الجزء المقدم الذي هو الاقرب قوله
لا سيما في مقدم الدماغ لكن لو رجع الاعصاب يحسب الاحراء لا البطون كما اشار اليه
وما ظهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبادي اعصاب الحواس الاربعة
مقدم الدماغ ومبادي عصب اللمس اما في الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي
الاعصاب التي هي الدماغ والنخاع الذي الحس المشترك ولما قال الا سيما الروح المصبوب
في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يعمل مطلقا في مقدم الدماغ
لان بعض مبادي عصب اللمس يتقدم الدماغ بل ما في الدماغ او النخاع واما قوله
فان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله الذي الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كرأس عين تنبعث منه انهار هي اعصاب
الحواس الخمس وظاهر الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوس
يتصل منها الى المبدأ وينطبع الصورة في مبادي تلك الاعصاب يعني الدماغ او النخاع و
اتصل الروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو الة الحس المشترك والخيال معي ما مبادي

الا ان الذي منشأه الحد
المشترك بين الجزئين وقوة
السمع في القسم الاول من
الروح

ومبادي

سبيل المسموع الى آخره سبيل المسموع وهكذا فان الاعمى للمادة الادراك النفس
بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو الة الحس
المشترك ولذا لا حركة للمثل كما لا يستحيل حركات الكيفيات ولذا لو تحركت المثل لتوقف
ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من جملة تعقيداته اطبعوا اجمعا
على ان الصور مبادي من الحواس الى الحس المشترك بان كالحرارة النار الى الماء ووصل بعض اجزاء
الماء الى جميعها وبادي المولد للسمع من اجزاء هواء الى القوة الشامة وعند ذلك
ثم يكمل الادراك على ان فضلا اهل من القول بحصول مثل المحسوس في الحس المشترك وفيها
حاصل في الحواس فلو لم يتادى منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام
من ان للروح الذي لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان
ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه فيتقدم الدماغ مثل ما يجد
في اللسان شهد مبناها على الفرق بين الحصول والاعيان على ما مر قال
الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان القوى الحساسة
كما ان العقل سلطان للقوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس حكما فصل فانه لما لم يكن
حاكما في الجزئيات الا حرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والخيالات كما لذا لا
شأن لصغو حكم بانه عسل لو حلو فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب
ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحواسية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
اذ لا يحتمل ان يكون كل حاضر متصرف فيه ملكا هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس
مطلق الحصول بل الحصول عند المدرك وفي هذا الجواب نظر لدقائق لان الحاكم
من الشيء يجب ان يدركه والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيل وهو يدرك بالالات
على ما تقرر في الجواب على الثاني واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال
الامام وهذا الشيخ ذكره في القانون كذا في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه
حكم في الشفاء بان الحافظة هي الذاكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا

وحاصل كلامه انه بما برز المعنى الجزئي عن الحافظة فنساه فحصل الوهم بقوة
المتخيل بعرض صورة بعد صورة من الصور المحزونة في الخيال فيتشبث المعنى من تلك الصور
في الحافظة وذلك لان لكل الجزئية ما كانت ماخوذة من الصورة فيتذكر ما لها الذي هو
صورة بعد صورة حتى يتذكرها والحق ان المدرك كما تصور المحسوسات الا
في الحس المشترك مع حضورها وهو لك هاهنا من الحفاظ في الخيال من ادراكها في
حال غيبتها وهو المتخيل ولا تسمى الا بالقوتين ولعز اليقع وهو استرجاع المعنى بعد زواله
فانه لا زوال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم لحساس حد يدل بل لعرض الوهم على المتعدد
صور الخيال بعد ادرك المعنى ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى اشتغال
ذكر ان تصور الصور وهو شأن المتخيل وادراك المعنى المنسي وهو شأن الوهم وحفظ
له وهو شأن الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات المدرك والاسترجاع الى اثبات
قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع وهذا يعسر الذاكرة بالمسترجعة
في القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة فيها معنى الذكر وكيف لا فان الذكر لنا
يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الحالين والاولى ان يجعل عبارة الذكر
بالاستحضار كما في بعض الحواشي والناهدي الكاشي لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع
المذكورة حاول بيان ذلك لوصيه طبي وعالم نور الاطباء الاحاديث الآفة في التخيل
والفكر والذكر يعرض الفساد في تلك المواضع بشيء من هذه القوى لا يثبت
ثم تقرر مواضع المدرك والحافظة والمدركة للاعضاء ومولدها وتغيير الآلة لظلام
الاعضاء عليها تشابها وفي الجانب عن اعراض الامام ولذا كان على ما كان كلام الشيخ
حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه يخالف ما ذكره اولا من انه استدلال
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى وما سنذكره الشيخ من تقدم قوة وتأخر
لغرض وتوسط بالنسبة ضرورة انها ليست الا بحسب الوضع من اعتبار الواحد
هذا بيان الترتيب بين القوى وهو كما قبل فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة
التي تقتبس صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تقتبس معانيها

الحد

[illegible]

الثاني ثم

وقوله ثم

الا الآخر كما في المضايف بعينه ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون للافتقار
من جانب الصورة يتقوى قوله بل يكون مضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمضايفين
ولعل منع الملازمة وجوابه بانه سنبين ان لا حاجة للمضايفين تأثيرا في الآخر حاصل عليه لانه كلام على
سند المنع ومعه غير مسموع وتوجيهه ان الاعتراض للامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمضايفين لكن
المناقضة مندفع بما سبق من ان الملازمة من الابدان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة
رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما الى الآخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب
عنه هاهنا وفيه نظر شيخي والحق في الجواب ان تلك المقدمة ليست مبنية على الملازمة بل على ان الهيولى يمتنع
ان توجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعا ان يكون الهيولى
تقدم دائما من الصورة منعا ليس ثابتا على ان ذلك لا يمكن ان توجد الملازمة بالمقارنة للصورة بل على ان
ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق والفرق بين الآلة
والواسطة جعل الامام الواسطة تعم من الآلة واشار حلها مباينتها وقول الشيخ الآلة واسطة
يدل على ذلك فان امر الكلية للعناصرين للاعم والاخص بسبب فكما ان الآلة مباينة للعلة المطلقة
كذلك الواسطة تكون مباينة للآلة او يكون الهيولى تجرد عن الصورة الامام لما ابطل
الاقسام وقال الحاصل الثلاثة فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما
محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه حمل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية الى آخره
اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله بالآخر على القسم
الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين
واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان نقضا بسبب الحاج لا فائدة فيه فكان الواجب ان
يقول بل نقوم كل واحد منهما مع الآخر او به فقوله بل بسبب آخر يقتضي كلا منهما الحاجة للسبب وهذا
لا استدراك والاعتراض على الشيخ لان ما استدرك على استحالة اقامة كل من الملازمين بالآخر وبعده
دال على استحالة قيام كل منهما بالآخر وبعده وانما المستلزم المنافاة من جهة الفنية وهو المتلازم وبين
احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين سابق للتلازم وهذا لو الاعتراض على الشارح في مقامين
احدهما ان قوله بعين كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه لتحتاج كل منهما الى الآخر لكان ما في السببية للانسحي

منقلم

لاقامة كل منهما مع الآخر لا لاستغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية ولا فالمقابلة
نقيضه ولما ان المراد بالسببية كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج
عنهما على ما نشاء ويوهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمل عليه فان قيام كل منهما مع الآخر
منافية له او معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة مطلق بالاشتراك على ضم قبل قطع الطبيعة
الكلية وعلى معنى الانفصال فالاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاولى لا في الثانية
والقسمة المستعمل في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين
مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب باعتبار
مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد التسبب لاحتياج كل منهما الى الآخر والقسمان
اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما حمل عليه كلام الشيخ فهو تفسير
الاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح فكلا وجهوه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء
من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان لا يكونا
معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز ان لا يكونا معلولين لم يكونا معلولين
لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واحدة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله
الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة
ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للاخرى كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتفعنا في العلل
فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه
الدلالة وسبق منا ايراد اليها فيما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه
المجهول من ان العلة ربما يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولي علة ثالثة وقد مر اشارة
الى فساده وان ذلك ينافي اللازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد
به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا
واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمل لكنه غير
محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي وهذا الجواب ليس بجواب لانه لا يعقل من قوله
مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمل عليه فماذا يفسره لم يقول انه مهمل والجواب

الجواب

في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس محل القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في
منافاة مورد القسمة البرهان   اشارات واما الصورة التي تفارق الهيولى لو كانت الصورة
علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها
فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام
جزئها فالجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل
الصورة التي هي شريكة للعلة اما ان تكون موجودة او لا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود
متشخص فيكون شريك العلة متشخصة فنقول سلمنا انها متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية
بل شريك العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود الخارجي ليس الا الهوية
الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة
والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية التشخص بل ليس ثمة الا امر واحد
وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة
المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة متشخصة يحققها شريك العلة هي
احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الى احدها من حيث انها معينة ولهذا
لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما
تلك وليس في الخارج الا هذه وتلك الا امر واحد والوجه هذا في العلة المطلقة ولعل
الصورة ليست الة مطلقة وفيه ايضا اشكال لانه لا معنى للالة المطلقة الا ما يتوسط
بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول
بانفراده ولا يجوز ان تكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يحفظ
الفاعل الهيولى بصور متعاقبة هي الة مطلقة وجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق
الالة بمعنى المتوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها متخصصة كما في اطلاق العلة ولا
فالتحقيق تستدعي الالة بمعنى المتوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة   وههنا
تم آخر البرهان المذكور دال على ان الكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة بعض عند وجود
الهيولى متوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة مع احتياجها

الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين
انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فيمتنع احتياجها
الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة
للهيولى لان الهيولى واحدة بالتشخص وعلة الواحد بالتشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالتشخص
فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة
من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشارة لكنه فصار
ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان
العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه
المقدمات فلا حاجة الى اثبات المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الا
شكالات الا بان يقال المقصود ههنا اتمام الاستدلال في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة
اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا الة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر
تفصيله في اول الفصل   اشارة ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث لا علم
ان ههنا ثلث عبارات احدها ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المع متقدم
والثالثة ما مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة
الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتأخر لا مع المتأخر متأخر فهذه
المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مثل تقدم محدد الجهات على الاجسام
المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة
فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام
المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما
على التقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مثل امتناع علية الحاوي
للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع

فيكون

فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على
الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هف وسيجيء كشف ذلك الموضع ان هذا النقل
غير مطابق لمتن الكتاب ثم قال الشارح ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي ومع المتقدم
متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بعين المحذور واجاب بان تقدم العقل
على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه ويخرج من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب
ان يكون متقدما وما مع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية يطلق
على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية
والتناهي والشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملأ
وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملأ ولهذا قال هكذا لان الخلاء
علم الملأ وعدم الخلاء عدم علم الملأ وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا
انفك من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما
بالآخر بحيث قال ما مع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين لو كان احدهما
متأخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال ما مع المتقدم ليس بمتقدم
اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا
عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر
فان كل شيئين اذا نسب احدهما الى الآخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه
ولا متأخرا عنه فيكونان معا فلما كان التقدم والتأخر على خمسة اقسام كما سيجيء كانت المعية ايضا
على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا بل بالمعنى الذي
نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما
متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا ولا تقدم للترتيب ولا يكون احدهما اقرب
الى المبدأ من الآخر والمعية بالطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج منهما والمعية في العلية ان لا
يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه الاشكال
انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية

في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية لها علة متقدمة او معلول متأخر فان كان
هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحل
ان التقدم والتاخر اعتباريهما الى ياث وليس يعتبر المعية الا حال تعلقها بالامر الاخر او وجه
لاشكاله ان المعيّن للعلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين
فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد بل تحقق
يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا
في العلية فلا محصل للا واحدهما علة للاخر او كانا معا في العلية ولا يتعدد ذلك بل كل معلولين
اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود وليعلم
المعية في الشرف بان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا زاد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر
هذا فنقول انا اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم و
التاخر والمعية الزمانيات يقينيتان وان كانت بحسب العلية فتمام التقدم على الثالث ممنوع لان
يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وتمام التاخر عن الثالث ولا يجوز ان لا يكون
معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا للمعلول يكون معلولا
لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون معه وبين المتقدم او المتاخر احتياج
يحتاج اليه المتاخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية
زمانية والتقدم او التاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين
في البراهين كانهما بديهيتان فعلى من ادعاهما تصوير المعية انها باي معنى وتصوير التقدم والتاخر
ثم الدلالة عليهما وان اجريناها على تفسير الشارح بالملازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على حاله
ما عليه الامر مع ذلك ان كان المراد الاعم فهو على ما هو الظاهر من كلامه ومعناه من هذا الكتاب
ولا سيما من شان احدهما العضو بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتاخر عن العلة القريبة
وممتنع تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والاخر الاستدلال
فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن مستقلة على التناهي والشكل فهي اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم
الحركة لا تتقدم للجهة فهو اما مع الجهة او متاخر عنها ولذا كان المراد المعية بالملازم ومعاملة زمان

فالحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية سوى ما عاد الاستفسار والنقض للمعية
والتقدم والتاخر الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
لما كان المطلوب في هذه المقدمة ان التناهي والتشكل امام الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال
الجسمية ليست علة لهما فهما غير متاخرين عنها فيكونان امامها او قبلها فيان اللازم ههنا منتذلك
في الدلالة وايضا الذي ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة
المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهي
والتشكل واما ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا
تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهي والتشكل واما
ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد اقول وهذا البيان
يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع لما دفع
المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر الشكل عن ماهية الصورة والذي يدعيه علم تاخر الشكل و
التناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو
انا منعنا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والشكل وان لم يتعلق بهما من حيث ماهيته
فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه ممتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين عن الصورة المشخصة
فان قلت هما متاخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما
تاخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه ومن العضلات
من جهة نقول انا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا
وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي ما يعود موقوف
على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما
ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ايضا موجودان في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذا الاين
حصول الجسم في المكان والوضع نسبة بخصوصه فهما ايضا عارضان في الخارج ولو فرضنا انها موجوده فان
كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والا انعدام الشخص نزو الهالك الحق ان
المشخص هو المبدأ الفاعل فان المشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية انما يكون هذه الهوية لانها

عنه اجاب بان تاخرهما عن ماهية
الصورة ولا يبعد احتياج الشيء
في تشخصه الى ما يتاخر عنه

وهو واجب الوجود وانما يكون هذه الهوية بالعرض فذلك العرض هو الذي يحمل هذه الهوية هذه
الهوية ولا نعني بالمشخص الا هذا وانا اقول هذا انما يكون لو لم يحدد بالمشخصات على
الهوية لكنك ستعرف ان من لوازمها الاعراض الخارجية للا نعد للتشخص وح يندفع الشبهات في
المبحث نظرا الى ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والشكل كانت متاخرة عنهما لا
محالة فدعوى تحقق معيتها او تقدمها على الصورة دعوى لعدم عرض احدهما لازم للاستفادة وانه
قبيح في نظر المناظرة وتستدرك في صناعة البرهان وح يسقط المقدمة الثالثة للقابل بان تمام
التاخر متاخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض
الصورة الجسمية فهذا البيان لا يختص لهما كما يليق به الامام ومن ههنا يرى الكثير للتاخر خصصوا
بالصورة الجسمية وفيه اشارة الى ما ذكرناه حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه
استعمل في المقابلة للماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة
عليها بتشخصها وتعلق ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض
المكتنفة فان قلت تسبق العلل انما يجب بذاتها ووجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متاخرة
عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما تاخر عن ذاتها فنقول لما كانت تلك الاعراض قائمة بها
لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم نقل بسبقها بوجودها وعللها مطلقا
بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على
الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سنبين ان ماهية الصورة شريكه
علة الهيولى فالضرورة يكون عللها سابقة واما تاخر علل التشخص فلانه بين ان التناهي والشكل
من توابع الهيولى فنبه ههنا بالتفصيل على الفصل من الصنفين ولما قوله حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد اسبقيه
الصورة وتقدمها ولا فاصل بوجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا
التمحل مستدرك لا دخل له في الاستدلال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذلة ذات
العلة اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها

ولما لم يكن عن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى سؤال الملاقد
وكان سائلا يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها
لانها لو كانت علة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل ولما امتنع ان يكون عن الصورة وجود
الهيولى لجاب بما توقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما معلول للوجود او للماهية
ومعنى كونه معلولا للوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه
معلولا للماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود من تقتضي ذلك المعلول فانه محال بل نعني ان الماهية
اذا وجدت باي وجود كان اقتضت المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت
في العقل حصل معها لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها مقتضيا للماهية
لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية ان المعلول
قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه
في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلف بل معلولا للماهية وح ان كانت علة له مطلقا كان المعلول
من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها
وان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها كما في الحيا ولعل تمهيد المقدمتين
تقرير الجواب اما لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقا سبقت بالوجود والعلل انما يكون كذلك
لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات ينقسم الى مقارن ومباين والمقارن
لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلوله مقارنة للصورة فلا يكون معلوله لوجودها بل لماهيتها
وان لم يكن معلوله لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلوله بل جزء علتها هذا ما سنح
للخاطر في توجيه هذا المقام ولكني لعلك ما توجد ان الشيخ اه
يقصد ان الهيولى معلوله لوجود الصورة اولا هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم
يكن معلوله لماهية الصورة الا انها معلوله لوجودها فان اللوازم المعلوله قسمان معلول الماهية
ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلوله لوجود الصورة التي يروك هذا البيان
بطلان ان معلوليه الهيولى لوجود الصورة ليست نفس الامر على تقدير علية الصورة وكانه
قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل بوجودها وح لم لا يجوز ان تقتضي الحلول

مسلم

فيها ثم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة
جاز ان لا يتحقق الحلول فيها بعد وجودها   هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا
فلان كلامه ليس لمنشأ العلية بل في نفيها واما ثانيا فلان فيه لمقالا من الكلام قبل الاتمام و
ذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من
اصول الشيخ ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال
ان يصح الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتاخرا عنه بل الواجب ان
يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليتها على الهيولى ويلزم منه
محال لكن قيل بان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى ح لانه لو كانت
علة مطلقة لسبقتها بوجودها فيسبق ما يقارنها وجودها فيكون سابقا بالهيولى على الهيولى
وانه محال والى هذا اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة لكن لو كانت
معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما تقارنها ثم لا تستشعر الانقلاب
لو صح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة
عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذ لم يجز ان تكون معلولة للوجود لم يبق الا ان
تكون معلولة للماهية لكنه لا يصح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالتشخص ومع الواحد بالتشخص
لا بد ان يكون واحدا بالتشخص لجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق
لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة
وجزء لها والى هذا اشار بقوله وان كان ليس من الجوالد المعلول لماهيته لكن الهيولى ليست
من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها في الجملة ثم لما في
للمعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه
كلام الشارح في هذا المقام وقد اورد دليلا دليلا على المدعى قبل الاتمام كالذي توجيه الامام
دفع دليل على المدعى في دليل وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله
ليس من الجوالد للمعلول لماهيته فقد كفى بان قال ليس معلولا لماهيته ورد الامام جمع كلام الشيخ
على العموم علته الشارح قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين على التقدير ولهذا قوله وان كان

للصورة وجه

من الجوالد

من الجوالد بحسب نفس الامر ولعلهما فقد جعلنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ومن الظاهر الظاهر
كلامه ذلك مما ذكرنا اسد واوضح   لو لعلك تقول اذا كانت الهيولى تقرير السوال
انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان تكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد الى معلولها
وانه مح واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان
العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان تكون احتياجها الى الهيولى
في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان تكون علة فلا انا في كونها معلولة
للصورة ثم قال الامام يدعى في السوال عبارة العلة ويقتصر على ذكر الاحتياج فنقول
قلتم بان الصورة لا يستوي لها الوجود الا بالهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم
قلتم الصورة شريكة العلة فتكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متاخرة ومتقدمة لجاب
الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتاخر
عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة   اقول
لما ش في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة محصل كلامه ان الفصل مطلوبين لعلهما بيان كيفية تقدم
الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى لعدمت
الهيولى فعقيب البدل مقوم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان الصورة
في الفاسدة لكانه تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو ولو كان من ذلك فكيف يصير بعد ذلك
مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب هاهنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي
انها شاركت شيئا آخر في العلية فمذكورة ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه
بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور والى
اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تذكر الاقام الكاء ان الهيولى لو كانت متقدمة الصورة لكانت متقدمة
على الصورة اما بالذات او بالزمان ولانه محال لما عرف ان الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما
تقارن وجودها فتكون سابقة بالصورة على الصورة هف والاحاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى

لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة
بما تقارن وجودها ولو قال الى البيان اقامة الصورة للهيولى ولعدم امتناع اقامة الهيولى
للصورة طرف توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة
للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون
علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابل محضة والقابل لا يكون
معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان للصورة
مع انها شريكة للعلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجيء غاية
ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة
جزء العلة التامة واما الشك الاول فيندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث
هي صورة والمتاخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا مناقضة من الكلامين واما الشك
الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة متقدمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل
عقيبها بدلها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فعقيب البدل يكون
الصورة متقدمة للمادة لعترض الامام بان قوله عقيب البدل مقوم للمادة بالبدل لا يصح
على الاطلاق اذ ليس كل بدل لازم للحصول لشيء مقوما له لان ابدال اعراض الجسم من الالوان
والاشكال والمقدار وغيرها لازم الحصول له فانه اذا زال لون معين او شكل معين او مقدار
معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقوما لكان هذه الابدال
مقومة للجسم وانه مح والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة
في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع المقدمات لزم ان تكون
الاعراض اللازمة للجسم مقومة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها
انعدم الجسم والمادة فعقيب ابدالها مقوم للمادة تلك الابدال فتكون الاعراض مقومة للمادة
فتكون صورا وتقرير جواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقومة للجسم غاية ما في
الباب انها لا تقوم في جسميته ولكنها مقومة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي
احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقومة للجسم كانت صورا قلنا لا م ولنا ان تكون كذلك

مقوم للمادة بالبدلية

لو كان

لو كان كل مقوم صورة والشهير من ايهام العكس فان كل صورة مقومة وليس كل مقوم صورة
انما الصورة جوهر يقوم جوهرا وتلك اعراض اقامت الحقيقة اعراضا ولما قوله
من حيث هو انه ما الى آخره جواب سوال لعلهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في
تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك لجاب بان المتشخص هو الاعراض المطلقة
لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا نقال
نحن نقول من الابتداء الاعراض المتشخصة لعدم التشخص بزوالها وان لم يكن تشخصه استحال
ان يكون متشخصة لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزم متى انعدم شيء
منها انعدم التشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها التشخص من حيث
انه تشخص وعليه ينبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه
تشخصه نعم وان كانت متشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخص الا في التشخص
باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها متشخصة غير لازمة له للسوال الثاني ان تلك
الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقومة للجسم لزم الدور لجاب بانها محتاجة الى
الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل التشخص العرض
موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول لا يحتاج المعروض
في تشخصه الى بعض العرض بل الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس يتحد لما ذكره يعني لا يلزم
ما ذكره ان عقيب البدل لا يكون مقوما بالبدل بل اللازم ان عقيب البدل مقوم للمادة بالبدل
في تشخصها فان عقيب الالوان مقوم للجسم المتشخص بالالوان وان لم يجعل الجسم من حيث هو الوانها
وذلك لانا في اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير متوجه لان المدعى
ان الصورة مقومة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في
وجودها وكلام الامام انه لو كان كل بدل مقوما في الوجود لزم ان تكون الاعراض اللازمة مقومة للجسم
للمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا ما يقوم وجود المحل فالقول بانها تقوم الجسم
في تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه لثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة هنا
ثبت كونها مقومة للمادة وهذا سهو فيما سيعد انه سهو لان اللازم بالبرهان ليس الا ان الجسمية

الا ان تتخصص

قائمة بالغير واما انها صورة او هيولى او مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البيان ولا

يجوز ان يكون سببا لكل واحد منهما تقام به الآخر لان المقيم للآخر متقدم عليه بالطبع وان يكون

كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم فيلزم ان يكون كل واحد منهما

متقدما على نفسه وانه محال ولا ان يكون كل واحد تقام مع الآخر لانه لما ان يكون احدهما يتعلق في

الوجود بالآخر او لا فان لم يكن شيء منهما يتعلق بالآخر جاز ان يقوم كل منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما

وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر

في التزديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر في التزديد ذات كل واحدة منهما فلا يلزم

من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما بغير

تعلق ذات الآخر والاول يرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد بطل لو كان

وههنا نظر لانه قد يتوجه على البحث لان المراد انقسام كل من الشيء بالآخر للاحتياج من الجانبين

والتقاوم مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد للاستغناء

بالاحتياج ونقيضه وذلك قبيح في الاستدلال وان كان معناه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر

تاثير كل منهما في الآخر لجواز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم ان هذا الامام

منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره

ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة عنده غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها

عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة ولذلك منهما اما المتضايفان الحقيقيان

فلانهما معلولا علة واحدة كالتوالد للابوة والبنوة وكل منهما يحتاج الى ذات الآخر فان

الابوة تحتاج في وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة

الموجودة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما

يحتاج الى الكل بل بعضه الى البعض لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا ينافي احتياج كل منهما

الى الآخر بل الى ذلك الآخر اولى حتى لو اخذناهما لما انقسمتا لم يكن لاحدهما احتياج

الى الآخر قطعا لم يكن منهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وح لم لا يجوز ان يكون

الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة بعينها كل منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقا

بالاخرى

بالاخرى فان التشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وحينئذ كان في تلازمهما وبالجملة ما يقصد

من تعلق كل من المتضايفين بالآخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى

والصورة معلولين لثالث يقتضي كلا منهما بالاخرى على وجه لا يلزم منه الدور وان لم تفد

احتياج كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر مع جواز استغناء كل من

المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقتضي كلا

من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان

التلازم منهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالعصا باللازم في بالى

العكس ولوازم الشرطيات وغيرهما فان ان الدلالة مثلا يعكس تالية دلالة

ولازمها ولا يتوقف احدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفكاك لم يتحقق

بين مصيتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ

قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للآخر والى ما يكونان معلولي علة يقتضي كلا منهما بالآخر لو صح

فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه حاله

تقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم لبطلانه فان التقدم

بطلانه بين المتلازمين في الوجود والمتضايفان متلازمان في العقل والهيولى والصورة

ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابل والصورة مقبول له

فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض التلازم بين الماهيتين

فلا يجد نفعا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين

الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما

عن الاخرى فلا تلازم ولما ان يحتاج احدهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة

وهو ح او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا ح كونه جزء العلة وهو المطلوب

وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان

ولا يجوز الاستغناء والعلاقة الشكل فيلزم احتياج الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا

هو النقض الذي اورده الامام على اصل تعقيب البدل وعارض بان الصورة حالة في الهيولى

ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزء العلة ويمكن دفع هذه

المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يتفق على دفعها

ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم يكن يقيم الهيولى

لم يكن صورة ولا محلها هيولى فيجب الطلب كيف هو كيفية تقدم الصورة لان ما ذكرنا

يثبت علة للهيولى بل مع شيء آخر واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي او من حيث هي صورة

معينة فهو بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم وكان مستدلا في هذا المقام اشاره

انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وظهر

انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر تعين ان يكون احدهما

يحتاج الى الآخر وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود

الهيولى ولا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل فتعين ان الصورة

جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء

سماه لعلة لوجهين احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بالتشخص المستمر الوجود كالهيولى

والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة

عبارة عن امكان وجودها م عدمها فههنا امران امكان الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو

بالذات وعدمها كليس من المبدا فاستفاد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى

له فنقول الهيولى ما به الشيء بالقوة والشيء ههنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى يصير

بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى

اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة للتسبب الوجود في التجسم والصورة الاخرج

للاخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل الفعلي التجسم لا في الوجود وفي قوله ويكون

كما ذكرنا موجود باسم مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات في الابتداء من الطبيعيات الى

الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون

مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا لاشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة تامة

للهيولى وهو ح وذلك المبدا المفارق اما ان يتوقف تاثيره على الجسم وح يعود المحالات ايضا

اولا

تاج

لولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل لما كان في الاجسام الكثرة استحال صدورها

عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل بعد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدا مفارقا

يسمى عقلا توجد الصورة الجسمية وتتوسطها واعانتها هيولاه فقد حصل الانساق من عالم

الاجسام الى عالم المجردات ومن اشارها الى الغائب واما المعنى بتعقب الصور فالقطع بان

المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحالة

الباقي ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من التشبيه وقد صرح بذلك في الشفاء

حيث قال يجب ان يكون على وجود المادة مبتدأ من الصورة حتى يكون المادة انما تفيض

وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل افاضته عنه بالصورة التي بل انما تتم الامر بهما جميعا فيكون

تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء الذي يستحيل ان يكمل افاضته عنه وبصورة كيف كانت

ثم ان بعض الاذهان فهم انساق من قوله توجد عن سبب اصل عن معنى الى ان الصورة جزء العلة

الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة من حيث هي هي

ولهذا قال الشارح العلة للهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا انها جزء للعلة واما

انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه فليس المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية

حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون

والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية يقتضي كلا منهما بالآخر لو صح وهما محالان ولذا كان

احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية

ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقتضي

كلا منهما بالآخر لو صح لجواز ان يقتضي احدهما بالآخر من غير عكس فلم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما

علة غير فاعلية وقد تقرر مثل هذا غير مرة قال الامام المعني هو الحركة السرمدية لان المبدا

المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها

على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد المادة صورة بحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث

آخر وقد ظهر مما تقرر ان هذا الاتيان للحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين السبب

للاصل بتعقب الصور قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصور والسلب

المقتضى لتعقب الصور هو علة الصور المتخالفة وعلة الصورة لا تتم بحركة الحركة السرمدية لانها حالة
وللعلات لا تكون موجدة بل لا بد لها من المبدا المفارق واحوال اخرى للفاعلة وفيه
نظر لانه لو كان المعتبر هو العلة التامة للصور المتخالفة ومن اجزائها الهيولى لزم ان تكون
الهيولى علة لنفسها وانه محال والصاير من كلام الشيخ ان الهيولى توجد عن السبب الاصل
وعن السبب الاصلي مع احوال اخر وقوله من جهة في قوله ويجب ان يكون السبب الاصل ايضا داخلا في
العلة من جهة ما لانه دخوله في العلة على تلك التقادير ضروري ولذا لو حمل العلة على سبب الصورة
او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد اقسام الثاني الذي هو
ان تكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا
وعلى التقديرين جميعا اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة حيث
هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعنى الصورة من حيث هي صورة لا انحصر اجتماع الى
السبب الاصل وللمعنى ثم يحتمل ان يقال حمل على التقدير الاول بعود الضمير الى السبب الاصل
الصورة في قوله بعقب الصورة له الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه
تحريف الكلام عن سياقه فاذن للصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شركة للسبب
الاصلي في اقامة الهيولى ويتوجه بالجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي بها تشارك
الصور الزائلة واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة في جعل المادة
نوعا غير الذي كان بالفعل بما يتبعها من الاحوال النوعية ويستصحب هي الصورة
قال الامام لا يمكن الاشارة الى الكيفية يتشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في
كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما تتشخص
بالاخرى فيتوجه قوله على ما يحتمل ان كلامه لاشارة الى الكيفية الا انه مما منها ولهذا قال
الدال على انه تقرير شرحه ان هذا الكلام لطيفه وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى
يتسلسل لهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نم لزوم التسلسل بل
تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع لكنه يلزم الدور

الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقايل ان يقول الدور لازم
لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات
احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وللانضمام ما ليس
بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها
على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا لهذه الصورة بل لصورة ما ولما
تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان تفارق
هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابل فلا يكون فاعلا للتشخص
فان قيل اذا استحال ان يكون الهيولى علة للتشخص فما بالكم تقولون كل نوع متعلق انما يتشخص
بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة
المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا
على ان ذات الهيولى فاعل لتشخصها بل قابل كما ان تشخصها بالهيولى للعينة من حيث هي قابل لا من
حيث هي فاعل بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعل لتشخصها
لا يقال لا شك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد
تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة
فاعل التشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد انها مشخصة وفاعل للتشخص الحاصل التشخص
الهيولى بل كونها حاصلة في الهيولى يشخصها لا انه لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية
فهو في العقل وليس الوجود في الخارج لان وجودها هيئة بل اذا حصل الوجود في العقل فصل
اليها فان قلت هذا الكلام على سبيل المنع فيتوقف المقدمة القائل يتوقف انضمام احد الامرين
الى الاخر على وجودهما مقدمة بل على سبيل النقل المنع والنقض يندفع بما ذكره وهو تنبيه
لما مر ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس لعلة علية سواء الا انهما متلازمان لا يرتفع
ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما علة لان يكون متقدما على الاخر
من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما الان

في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معا يعني
للعقل مقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى بحيث ان التقدم لاحقا في ان الاولى
للاكون له كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة العنصريات كذلك دلت على ذلك في
الفلكيات على ما ذكره الشارح سابقا ولما اعترض اللطيف قال الامام لا نزيد مقدمات الدليل المذكور
ان الهيولى ليست محتاجة اليها وتقدمها بان الصورة لذاتها التي وجب ان تتقدمها دل وهذا لا يمشي
في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر اللطيف سوى للفكر اليه ولما قول
الشارح وتتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول تعلق به تعليقه الصورة
والكلام فيها الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو
العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا وهو يلزمه انواع متصل لها الشبه
نوع آخر هو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني
كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح
وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذكر الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم
وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه هو
من صاحبه وقد احترز به عن الزمان لانه ليس شيء من اجزائه متصالا الوجود لوجود الجزء الاخر ولما
الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات والصورة الجسمية
لا لانها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي يستلزم البسيط له لذاته بل باعتبار
التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه ولا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط لا ان
معناه انه عرض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض للجسم
الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة للعروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث
الجسم التعليمي لم يذكرها بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تشبه ماهيته وهي ان له الابعاد
الثلاثة والضالة وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لا محالة وكذلك اشكالها واما قوله الجسم ينتهي ببسيطه لعرض الاول اثبات البسيط لانه
لما انتهى بالبسيط ولا نهاية الا ان كان البسيط ثابتا ولما قلنا انه ينتهي بالبسيط فالظاهر انه عنده

بلغه لان انتهى واحد منها في جهة سبق الامتدادان للاخرين فانتهاء الجسم لما يكون بما له
فقط وهذا الشيء لن يكون الامتدادان الاخرين في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس
كذلك بل عند انتهائه في جهة بعض امتداده سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخييل والتوهم
ولما قيل انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز عن المخروط
فان تناهيه بنقطة حيث تناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي
الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال هب ان الجسم متناه في الجهات ولعله في كل جهة
ينتهي لوجد شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى
الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء
من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك
وكذا القول في انتهاء السطح بالخط لا يقال لم لا ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة
فقط لانه يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتين يلزم انتهاؤه بالخط
كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتين بالنقطة وهذا الاثنان في ما قلتم من لزوم الخط السطح
باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط والنهاية من
المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ولعل انه من المشهوري
فلان من خواص المضاف المشهوري لما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير
ولما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان لا يحمل على ما نسب مضافا الى الاخر فيقال
للاب انه اب الابن وللابن ابن للاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على ما نسب مضافا
الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضافة الى ذي النهاية ويمكن ان يقال للنهاية
نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فتكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية
وقد نطق له بانها لو كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري لما
يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات

ولذا الحادث مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهورا محمولا على تلك المقولة قطعا والتناهي انما هي
من الاضافة الحقيقية وساير المقولات قال الشارح الجسم لذاته انتهى الى هناك لعرلات لحدهما
السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان لضعا للاول الى الجسم كان السطح الذي
السطح ولان لضعا كما كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة
لم يكن مضافا مشهوريا فان اعتبرت مع الاضافة فالسطح العارض الاضافة مضاف مشهوري يحاذ
ان يحمل النهاية عليه لم عروض السطح الجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت
النهاية له فلا يكون السطح بعين النهاية بل مغايرا له ويستلزم له تحصيل كلامه الذي على الامام لعله
ويحقق المغايرة بين السطح والنهاية بانا فالت نهايته ما هذا الا السطح ليس نهاية لكنه قال به
شيء الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فيقول الآباء ليس معنى السببية بل معنى المعية وقد أشار
اليه الشارح بقوله انه هو مقال له قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي
ليساجزئين للجسم ولا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه و
لعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت بالقدم الهيولى والصورة فنحن نتصور الجسم بدون تصور
اجزائه وما ذاك الا لاحد امرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم
كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت الشبه
فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل
واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على الاجزاء العقلية لا على تصور
الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت الاجزاء العقلية
اشارة الى الاجزاء الوجودية كما انا اذا عرفنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول
اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اقتبست هذه المقدمة فنقول سلمنا ان الشيخ
ان السطح والتناهي ليسا جزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة
وهما لا يحملان على الجسم والامام لم يسقط كلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
ولا لم ولعترض ايضا بل لان انهما ليسا جزئين وجوديين لما ان التناهي فلانه يتعلق بطرف الجسم والمتعلق
بالطرف

بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجي والجزء للشيء لا
يكون له بحسب الامر الخارج بل الكنه فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس
بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس جزءا للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه
ثم لما بتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان حال السطح والمتناهي جزءان عقليان
فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما وفي هاهنا نظر ان
الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء
الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب
على ما وجهه فلا يكون للفاء في قوله فلا كونه ذا سطح ولا متناهيا فائدة يمكن ان يقال الدعوى
الثانية دليل الاولى يدل فاء التسبب عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم
كان حال السطح والتناهي ايضا خارجا لان المأخوذ من الخارج خارج قطعا والى هو قوله و
لذلك فقد يمكن توهما الى آخره النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على المسطح والمتناهي فان من منع
استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصوره لتصور المسطح والمتناهي
والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب
من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور للسطح والتناهي بل يتصور
جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن توهما فانه لو لا ذلك لم يتوهم الجسم الغير المتناهي
لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اعتبروه غير متناه فان قلت
هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فلم عدل الى المسطح والمتناهي قلت تنبيه
بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي وعلى ان دلالته لم ينتظم في
الاجزاء الوجودية وان كان الدلالة عليها لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح الذي
بالقياس الى الجسم ولست ادري اي شيء من ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب
عنه بان من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن جزء وجوده ويكون ثبوت ذلك المتاخر للشيء ثالث
متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان الآن قد يكون
للاوسط فيه علولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر فكذلك النهاية هاهنا وان كانت

متاخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح لعتبر النهاية هاهنا من المضاف
الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذها باعتبار مع السطح الا ان ثبوتها فصارت مشهوريه
وان جردها عنه فصارت حقيقيه فاذا كان للنهاية هنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح
الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض والاضافة العارض الى المعروض انما تحقق بعد المعروض
فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون
بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان العروض بعد عروض آخر ولانه محال
والجواب الحق ما حقق من قبل ان هناك شيئا هو النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة
للسطح بالقياس الى الجسم بل عرض الجسم لعله ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية
يريد بيان لزوم الخط للسطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه اشارة
ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه
حسية والآخر التناهي للمقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار لا يحاذيه مقدار ولا المراد بالتناهي
هاهنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة لو كانا متناهيين في الوضع
الا اذا كان لهما طرف يشار اليه كان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في
الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار
لامكان فرض مقدار لا يقدرهما ولذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع كرة ينقسم
الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين
ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا
اشتراك بينهما قال الفاضل الشارح لا شك ان الممكن حصول هذه النقاط لما ذكر
الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في المثلث والمثلث والمربع
وساير الاجزاء وان لم يكن فرضها الا مواضعها المعينة لعترض الامام بان الممكن حصول هذه
النقط ثابتة في هذه المواضع غير ثابتة في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو
كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل لزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل
والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة
الدائرة

الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما توجب الانقسام لاختلاف الاعراض
فان المركز والقطبين انما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل
فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها لحاب بان الحكم بامكان وجود
النقط في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع
نوجدها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال سلم الفرض وهذا الجواب انما تم لو كان الامكان
امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامي بناء على ان الامكان وجودي عند الشيخ يريد بيان امتناع
تداخل الابعاد لما سلك الفصل بالبينة فكانه يدعي ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية لان البحث
فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسائل التي بعدها اذ البحث فيها
عن الاجسام او عما فيها بعد مقداري لا خلا فان قلت مسائل العلم هي المطالب التي يبرهن
عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول قولهم بان المسائل مطالب
قول صحيح يخرج الاغلب والا ففي الحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك
الاثبات قد لا يحتاج الى برهان لان النتائج ضروري الشكل الاول من المسائل المنطقية
مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية ولا يستشهاد بان الجسم لا يستقل في حيز ولفظ
تذكير للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه لان الحكم الاولي لا يحصل للنفس
بسبب تتبع جزئيات تثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم لا يتداخل في مكان
جسم آخر يتحقق عنده الجسم المتمكن فيه ويكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت
فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احد الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة
لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة نعم من ان يكون بطريق الكسب او البداهة فلا يكون
للاكتساب من حركتين حركة من المطلب لتحصيل المبادي وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان
المبادي والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والمجربات وغيرها وان ذلك
للابعاد لا للهيولى فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا ولا لكان الكل مساويا للجزء
لان الهيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها في المقدار
بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولا الصورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فالجسم

قد تحلحل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط مجتمع في المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يمانع من حيث العرض والعمق حتى لو وضعنا احد الخطين على الاخر لم يحدث عرض لو لصقنا على الاخر لم يحدث عمق ولا انقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل الممانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من احدهما اشارة الى كل الاجسام اما متساوية او غير متساوية فان كانت غير متساوية يختلف ما بينها من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها فمن الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو لاختلاف مقداري فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه يشهد بعطور عليه البداهة واجمع الكل يحكمون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا نعاقبه للماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء وكانه هذا الخلاء وقوله الشارح هذا تعريف للخلاء الذي يكون للاجسام وهو الذي تسمى بعدا مفطورا منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي ولحد ابهمها ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شيء وان اراد به الجسم فهو مشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لا شيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير تخصيص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله ولا يتناول الذي لا يتناهى فهو غير واقع لان المراد بالخلاء الموقف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله بان فرض فيه اجساما معناه فرض في الخلاء اجساما جسمين منهما البعد يحدد حسي

اخرى

فيه

فلما يوجد بدون الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى ويتخلف عنها والا قبل لا يكون اشهر من الاكثر وجودا فنقول انما الشهرة للاكثر وجودا بعد سبق الاولى وما قبل من ان ما يكون عند الاحاج بمجموع الحركتين خطاء لاستلزامه لاجتماع الحركتين معا وهو محال بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية ولما التزم الشارح ذلك التعسف في التوحيد لان المراد بالفكر هنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع الحركتين قال الامام هنا اشكالان احدهما انهم لحلقوا ان الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او ما له ينفك عنه لك الانتقال ويقتضيه له وقوله ما يكون عند الاحاج على الانتقال يشعر بان الفكر امور اخر الانتقال تقارنه لكنه حق في سائر كتبه بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب فليس كلامه ناقص وهذا بحث في تفسير معنى الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاحاج على الانتقال وهو نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلامين وثانيهما ان قوله ونعني بالفكر هنا توهم انه يطلق الفكر في موضع اخر غير المعنى المذكور والا فلا يكون لقوله هنا فايدة وهذا البحث في التقييد بهنا وقد عرفت ان الفكر يقول بالاشتراك على معان ثلثة والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم حاول التقصي عن الاشكالين ومهد لذلك مقدمة هي ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يوضع للمطلوب ولا ثم تطلب المقدمات المنتجة له واما ان يكون المقدمات يحصل له من غير شوق الى تحصيلها ثم انها تنساق الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات والوجه الثاني بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي فيكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان الانسياق فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكلفيا كان معرض الغلط فاحتاج الى المنطق ثم قال ان قلنا الفكر امور وراء الانتقال استعمل لفظ الكتاب وحملنا قوله في سائر كتبه على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له ليرادها الملزوم باسم اللازم وان قلنا الفكر نفس الانتقال استعمل قوله في سائر الكتب وحملنا ما يكون عند الاحاج على الانتقال الاختياري الاخص من مطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو الانتقال الخاص وهذا تحقيق في

الفرق بين ما يكون عند الانتقال وبين نفس الانتقال والحمل تارة على نفس الانتقال واخرى على غيره وقد ظهر لك انه لا حاجة الى هذا التعسف ثم قال والاشكال الثاني ايضا مندفع بما ذكرناه لان للفكر وان كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاحاج في تعريفه وهذا مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك تارة على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما في الحدس او اختياريا واخرى على الانتقال الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة الاولى لهذا وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج فيه اليه فهو نقل غير مطابق لان الذي جعله محلا للاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من الحاصل الى المستحصل والانتقال لا يتم من ان يكون حركة بل يحتمله الوجود لو وقعا ثم ان ذلك الانتقال في الفكر ليس هو الحركة الاولى التي هي الانتقال من المستحصل الى الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل لما كان الانتقال الى الحاصل الذي طلبه وحصله واما الانتقال من الحاصل الذي حصل من غير طلبه ومن اليس انه من هذا المعنى فما نقلناه بعيد وانما قال عن امور دون علوم لان الادراكات لتتناول الظنون ونحوها فان قلت الادراك يعم الظنون ونحوها فنقول الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل على ما فسروه وصورة الشيء انما يكون صورة له لذاكانت مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق فلا يتناوله الادراك نعم لو فسرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعم الظن ونحوه ولقائل يقال عن الاخير ولعله لان الانتقال انما هي من المبادي الى المطلب حركة وهي تدريجية الوجود فلابد من امور يتعلق به حتى يتحقق التدريج ضرورة ان الحركة من العلم المجهول الى شيء لا يكون الا دفعة ولان هذه الحركة لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب كما يتصور الا بين امور وتقسيم الجمع ما يحصر الذهن اي كل ما يحصر الذهن يخص في للتصور والمصدق به على ما اشار اليه بقوله لو حاضره متصور

او مصدق

او مصدق بها لانه لما ان يكون الامر الحكم لو معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان الحكم مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان لا يكون معه الحكم عليه او يكون معه فالمصدق به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق به ما تعلق به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة عن ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه سيصرح بانه نفس الحكم فهو تقرير الكلام بما لا يرضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق به على النسبة الحكمية فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما شيء اخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا فهو المتصور كما يقال العلم اما حكم وهو التصديق او غيره وهو التصور والشك وهو تردد الذهن في وقوع النسبة لا يجامع الحكم بوقوعها بل يقال ان ما يقابل اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد قسمي الجهل البسيط فيتناول ما لا يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع غير حكم بنفي او اثبات وهو الشك فقوله فلا يقال ان ما لا يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه جعل الحكم جزءا منه وهو خلاف مذهب الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس يستقيم على الاطلاق فان الجهل البسيط بازاء العلم منه ما هو في مقابل التصور وهو عدم التصور ومنه ما هو في مقابل التصديق وهو عدم التصديق عما من شانه ذلك فقد بين انه ما لم يحصل الحد الطرفين اي او وقوع النسبة او لا وقوعها رجحانا لم يحقق الحكم به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الصرف لما يكون كذلك لو كان مع الحكم امكان النقيض وان كان جازما فاما ان اعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر ولا شيء من التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا ادراك ان النسبة المتصورة مطابقة وقد صرح به الشيخ في الشفاء بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة التاليف الاشياء انفسها انها مطابقة لها فان اعتبر مطابقته للخارج ومطابق فاما ان يمكن للحاكم ان الحكم بخلافه او لا فان لم يمكن

لمصدق

فهو النقيض العام للجزم والمطابقة والثبات فإن قلت هذا التقسيم ينافي الجزم
لأنه إذا حكم بامتناع المرجوح لم يكن منه الحكم بثبوته فيكون إمكان الحكم بخلافه
ليس حالة الجزم التي يعتبر فيها الحكم بامتناع المرجوح بل حالة أخرى فربما يرد
الجزم لأنه ليس ثابتا ثم يرد أن يقال إن أريد بالثبات عسر الزوال فربما يكون
اعتقاد المقلد أيضا كذلك وإن أريد به امتناع الزوال كما صرح به في التقسيم
حيث يعتبر عدم إمكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل إلا في الضروريات فإن
النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديها فيشك فيها عند التشكيك
بل الحكم بالخلاف وإن أمكن منه الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وإن لم يطابق
فهو الجهل المركب ويتناول اعتقاد المقلد المخطئ لعدم اعتبار امتناع الزوال فيه
وإذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين قلنا القسمة الحكم بالطرف الراجح إن اعتبر مطابقته
للخارج فإما مع الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين وإلا فالظن فهو أعم من
من الأقسام الثلاثة التي فيه لأنه إما أن لا يكون فيه الجزم فهو الظن الصرف أو
يكون فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل أو يكونا فيه ولا ثبات فهو اعتقاد المقلد
فلما كان الظن مقابلا لليقين الجامع للأوصاف الثلاثة كان منطلقا على تلك الأقسام
أما لخلوها عن الثبات وحده أو عن الثبات والمطابقة أو عن الثلاثة فالكل
لا يلزم توزيعها على الأقسام حتى يكون الخالي عن الثبات وحده وعن الثبات
والمطابقة الجهل أو عن الثلاثة الظن لم يستقم على الإطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقته
الظن وإن كان المراد خلو الأقسام عن بعض الأوصاف مطلقا لم يكن لخصوصيتها بالذكر
فائدة بل الواجب أن يقال لخلوها إما عن بعض الأوصاف أو عن الاثنين أو
عن الثلاثة وما لا يعتبر فيه المطابقة وإن لم يخل عن المطابقة وعدمها بحسب الأمر
نفسه إما أن يقارن تسليما أو إنكارا أو عن الظاهر أن الشيء إنما على الجزم غير لازم فالوجه
أن يقال الحكم أولا إما الحكم بالطرف الراجح لما أن اعتبر فيه المطابقة أو لا فإن
اعتبر فيه المطابقة فهو إما جازم أو لا وإن لم يعتبر فيه المطابقة فهو إما تسليمي
أو إنكاري

أو إنكاري والأول إما تسليم عام عموما مطلقا بتسليم الكل كقولنا العدل حسن
أو عموما محدودا بتسليم طائفة كقولنا القدرة متعلقة على الفعل أو تسليم خاصا
بتسليم شخص والشخص إذا لم يكن فإما أن يقصد الإرشاد وهو المعلم أو الاسترشاد وهو المتعلم أو المجادلة فهو المنازع وكلها يسمى بعضا ولا يجوز أن يعد
من أقسام التصديق لأنه اعتراف بالنسبة وإذعان لها فكيف يقابل الإنكار
فمنه ما يصادر به العلوم لأنه يقارن إنكار المتعلم ومنه ما يضعه القائس الجدلي
لأنه يقارن إنكار ربه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب والجدلي المجيب هو حافظ
الوضع والسائل هو الذي يقصد هدم الوضع فما يلتزمه المجيب وضع بالقياس
إلى السائل وأما بالنسبة إلى المجيب فتسليمي فالأولى أن يقول ومنه ما يأخذ الجدلي
السائل من المجيب ليبني الإلزام عليه ومنه ما يقول القائل للسائل وحده دون
الاعتقاد وهذه تسمى أوضاعا باعتبارات مختلفة فإن منه ما يصادر به العلوم
لأنه وضع ليبني بيان السائل عليه وما يضعه القائس الجدلي باعتبار أنه موضوع
للإبطال وما يلتزمه المجيب باعتبار أنه موضوع لشهرته أو تسلمه وما يقول القائل
باللسان لوضعه واللفظ فقط والوضع لما يتجرد عن التسليم في بعض الأقسام
الخلفية المستعمل الحكم لم يذهب أحد إلى أنها كالوضع لذا أطلق على كل منها بعرض كونها
أعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم النظر في عبارة الكتاب من وجوه أحدها قسمه
التصديق إلى الأربعة وهي لا باعتبار المذكور أي لاعتبار القسمة الأربعة أن الحكم
بالطرف الراجح إن اعتبر فيه المطابقة فإما أن يجمع الأوصاف الثلاثة فهو العلم أولا
فهو الظن وإن لم يعتبر فيه المطابقة فإما وضع أو تسليم وهي إشارة إلى مبادي الصناعات
الأربعة وتسليم المعلم أو المتعلم وكذا الوضع بأسامه لا يختلف مباديها فهو مطالب
ومبادي الشعر ليست تصديقات بل تخييلات لا يعتبر فيها الحكم فإن القائل
العسل مرة مهوعة لم يصدق به بل المراد في معرض التخييل والتمثيل وإنما أجريا مجرى
التصديقات من حيث إنها تؤثر في النفس قبضا وبسطا كما أن التصديق كذلك

وثانيها أن الأقسام كلها لو بين العلم والظن والوضع دون التسليم وذلك أن تباينا بالذات
وبما لا تباين للوضع والتسليم إلا بالاعتبار وهو اعتبار المطابقة في العلم
والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماع مفهوم كل واحد من
العلم والظن لجواز أن يعتبر تارة المطابقة في حكم فيكون علما أو ظنا ولا يعتبرها
أخرى فيكون وضعا أو تسليما فالمباينة ليست إلا بحسب الاعتبار وبما يشبه أن كان
في بعض الموارد كما تقدم من أن الحكم الواحد قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين
بحسب شخص لكن هذا الاشتراك يتحقق في العلم والظن أيضا فإنهما قد يجتمعان في
مادة بالنسبة إلى شخص وثالثها تقديم العلم على الظن وهو على الوضع والتسليم قال
الإمام الاعتقاد إن طابق الواقع فإن كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان
ممتنع التغير إما لذاته كما في الضروريات وإما بالبرهان كما في النظريات فهو العلم
وإلا فالظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد إمكانه أو كان
معه ولم يكن ممتنع الزوال وإن لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرفت العلم والظن
وأما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الأقيسة خمسة والشعري
منها لا يؤثر في التصديق والسوفسطائي يعلم لا يستعمل بل يحترز عنه كانت الأقيسة
المطلوبة هي البرهاني والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة والخطابة
يفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين للخاصة وهي صعبة بالقياس إلى الظن
العامة فمنفعته قليلة وإلى هذا أشار الكتاب الإلهي ادع إلى سبيل ربك بالحكمة أي
البرهان والموعظة الحسنة أي الخطابة وجادلهم بالتي هي أحسن فلذلك قدم الشيخ
مبادي البرهان وهي العلميات ثم مبادي الخطابة على مبادي الجدل هذا كلام الإمام
وليس فيه قسمة الظن بالأقسام الثلاثة التي حملنا عليها النقيض بل صرح بخروج الجهل
ودل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما أن صورة الشيء التي هي التصور
تختلف قوة وضعفا حتى يكون الأعلى في غاية الضعف والخفاء ثم تترقى إلى الكمال
حتى يحصل صورة مساوية لما هية الشيء الخاصة من غير تفاوت كذلك صورة نسبة
الحكمة

الحكمية التي هي التصديق تختلف فيكون أولا صورة ضعيفة يكون معها
اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل أو بحيث إذا لاحظها ملاحظة ما جوز
نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة بحيث لا يكون معها اعتقاد
جواز نقيضها وإن لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها امتناع
نقيضها اعتقادا على خطر من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك أيضا
ثم يصير صورة في غاية الكمال يكون معها اعتقاد امتناع نقيضها ثابتا
مأمونا عن الزوال فالتصديق إن كان مع اعتقاد إمكان النقيض فهو
الظني وإلا فإن كان مع اعتقاد امتناعه اعتقادا ممتنع الزوال فهو
العلمي وإلا فهو الوضعي والتسليمي وإنما قرن الوضع بالتسليم لأن الوضع إما
بحسب الوجود كما في العمليات فإنها موضوعة بحسب الوجود في نفس الأمر
وإما بحسب التسليم العام كما في المشهورات أو بحسب التسليم الخاص كما في
المسلمات فأردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادي
الجدلية ولم يورد كلمة أو بينهما لأنه ليس قسما آخر برأسه إلى آخر ما ذكره الإمام
نقلا عن جدل الشفاء ورابعها قسمة التصديق دون التصور وذلك لأن
انقسام التصديق بحسب ذاته لا بالقياس إلى شيء آخر فإن التصديق
نفسه إما جازم أو لا مطابق أو لا ثابت أو لا بخلاف التصور فإنه ينقسم مثلا
إلى التصور الذاتي والتصور الرسمي وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها
وهو ليس انقساما بحسب التصور نفسه بل بالقياس إلى متعلقه فهو انقسام
عرضي وبالقياس إلى شيء فإن التصور ذاتي لو إذا قيس إلى آخر يكون تصورا عرضيا
بخلاف التصديق فإنه إذا كان في مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة فالمادة البرهانية
لا تصير خطابية بحسب اختلاف المقايسات وفيه نظر لأنه كما تختلف التصديقات
بحسب الذات كذلك تختلف التصورات بحسب الذات فقد يكون التصور
مطابقا أو غيره وقد يكون تاما أو ناقصا وقد يكون قويا أو ضعيفا كما عرفت آنفا

حتى صارت بعضها مستفادة من الحد والرسم التام او الناقص وبعضها من الرسوم
التامة او الناقصة وكما تختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق
ضرورة ان التصديق بحدوث العالم مغاير للتصديق بوجود الصانع نعم يمكن
ان يقال الكاتب اقسام التصديق معتبرة في الفن باعتبار البحث ووضع لها
ابواب بخلاف اقسام التصور فلهذا لم يفرد لها ابواب في اقسام التصور
والتاليف للاريب في هذا الموضع التاليف في هذا الموضع لا يخلو عن الترتيب والهيئة
اما عن الترتيب فلان التاليف هاهنا هو تاليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان
يكون بعضها واقعا في اول الحركة وبعضها آخرها فيكون فيها باعتبار تقدم وتأخر
وهو الترتيب وكان قوله لا بد من ترتيب فيما سبق اشارة الى هذا ولما
عن الهيئة فظاهر اذ لا شك في ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة بسببها يطلق
عليها انها واحد وهي الهيئة وانما قال في هذا الموضع لان التاليف ربما يطلق
في موضع آخر على مجرد جمع الاجزاء من غير تقدم بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام
في هذا الفصل ان المبادي لما وجبت ان تكون فوق واحد وهي لا تتأدى الى
المطالب على عددها بل بحسب تحليلها وتاليفها والتاليف لا يخلو عن الترتيب
والهيئة فالمبادي التي يتأدى منها الى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي
ان كانت تصورية لم يكن هناك الا تاليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد وهيئة
واحدة وان كانت تصديقية يكون لها تاليفان لانه يولف تصورات من تصورات
فيحصل التصديق ثم يولف تصديقات مع آخر فيحصل قياس فللمبادي التصديقية
تاليف من حيث الايصال الى المطالب وهو التاليف القياسي وتاليف آخر لا من حيث
الايصال وهو التاليف التصديقي وكما ان التاليف القياسي مشتمل على ترتيب وهيئة كذلك
التاليف التصديقي يشتمل عليها لاشتراكها في الموجب وهو التاليف وانما قال كذلك
قد يكون متعددا تنبيها ان ذلك لا تصور الا في المبادي التصديقية واما المبادي التصورية
فليس فيها تاليفان حتى يكون فيها ترتيبان وهيئتان لكن قوله بالنسبة الى المطالب نظر فانه
ان لا بد

ان الابطال الترتيب الثاني الذي هو باعتبار الايصال كان يكون الاعلم بصحة قوله
على القياس المذكور وان لا يكون الترتيب الاولي فهو ليس بالقياس الى المطالب
بل بحسب المبادي انفسها وفي ذاتها ولو فرضنا انه بالنسبة اليها فالترتيب الثاني
ايضا بالقياس الى المطالب مع اشعار الكلام بانه ليس بالقياس اليها ويمكن
الجواب عنه بان هاهنا نسبتين نسبة المبادي الى المطالب ونسبة المطالب الى المبادي
فاذا توجه الذهن من المطالب لتحصيل المبادي التي يحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه
من المبادي كانت المطالب منسوبة اليها فالمبادي اذا كانت تصديقية كان لها ترتيب
وهيئة باعتبار نسبتها الى المطالب كما ان لها ذلك باعتبار نسبة المطالب اليها الذي
هو باعتبار الايصال منها وعلى هذا لا شبهة فصواب الترتيب في المبادي التصورية
المدللة بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان يكون اقدم ولانه كالمادة التي
يوجد معها الشيء بالقوة والفصل كالصورة التي يحصل معها الشيء بالفعل والقوة
متقدمة على الفعل وصواب الهيئة فيها ان يحصل لها في العقل صورة وحدانية مطابقة
للمطلوب وصواب الترتيب في المبادي التصديقية اما بحسب التاليف الاول
اي التصديقي فان يكون الحمل والوضع على ما ينبغي اي يحمل ما يحق للموضوع ان يكون موضوعا وما
يحق المحمولية محمولا واما بحسب التاليف الثاني وهو القياسي فهو ان يوضع الصغرى
اولا ثم الكبرى بعد رعاية الترتيب الحدود وصواب الهيئة فيها بحسب التاليف البسيط
ربط المحمول بالموضوع بكيفيته وكميته وجهته على ما ينبغي وبحسب التاليف المركب ان يكون
ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها
الى الصورة الى المؤلف لان المؤلف الاول يعم المطالب التصورات اما المطالب
التصورية فظاهر واما التصديقية فلانا نركب التصورات بعضها الى بعض فيحصل التصديقات
ثم نركب بعضها مع البعض فيحصل قياس يؤدي الى المطلوب فالتصورات مؤلفات قريبة
بعيدة والتصديقات التي هي المقدمات مؤلفات قريبة ثم ان الخطا اذا وقع في الفكر لم
يقع في المؤلف الاول لان التصورات لا تنسب الى الخطا والصواب فلم يقال الا حاضرة

ان الصواب مطابقة النسبة لما في الواقع والخطا عدم مطابقتها بل انما صورتها او في
المؤلف الثانية والخطا فيها لما تاليفها وهو خطا في صورة المؤلف الاول مع صورتها
والاخطاء في المؤلف الاول وانما صورتها وكيف ما كان فالخطا لا يقع الا في الصورة
وكلام الشارح انه انما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لان المؤلف الاول لا
يحتمل الخطا والصواب فلو استعمل الفكر مولفا غير مناسب للمطلوب لو وقع خطا
للفكر لم يمكن وقوع ذلك الخطا باعتبار المادة بل يكون بحسب الصورة اما بقياس الاجزاء
والمقدمات بعضها مع بعض بان لا يكون على هيئة ضرب منتج ولما بقياسها الى المطلوب
بان لا يلزم غير تلك المقدمات او يلزم ولا يكون اللازم هو المطلوب على ما سنفصل اسباب
الغلط وكان سائلا يقول حسب ان الخطا لا يقع للمؤلف الاول ولكن المؤلف القريبة فلم
انه غير واقع فاجاب بان المؤلف القريبة لما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة و
الترتيب اللاحقين بها الى تلك المؤلف عند ذلك الترتيب والهيئة هو الذي باعتبار
التاليف القياسي لكن لما يقع الفساد فيها انفسها لما فيها من الهيئة والترتيب باعتبار
التاليف التصديقي الذي هو التاليف الاول وذلك لما ذكرنا من ان المؤلف القريبة التي هي
المقدمات هي المؤلف الاولى وصورتها والمؤلف الاولى قابلة للفساد فتعين
ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة ولا اعتراض اما الاول ان التصورات
لا تنسب الى الخطا والصواب فانا اذا راينا شبحا هو انسان في نفسه وحصل منه في ادراكنا
صورة فرس فلا شك انها غير مطابقة للواقع فيكون خطا واذا حصل منه صورة انسان
فهي صورة مطابقة لما في الواقع فيكون صوابا فان التصورات بحسب مفهوم الاسم لو لم تكن بحسب الحقيقة
وهو متاخر عن مطلب هل فان تصور حقيقة الشيء موقوف على التصديق بوجوده فالتصورات
بحسب الحقيقة تنسب الى الصواب والخطا وانما التي لا تنسب اليها هي التصورات بحسب الاسم
وايا ما عني بقوله التصورات الساذجة لانها هي الساذجة عن الاحكام لا التصورات بحسب
الحقيقة من الاحكام وهذا الفرق ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا يمكن ان
يتطرق اليه الخطا فانه اذا لم يفهم من الاسم ما وضع بازائه يكون خطا كما ان الشيء ما لم يحصل في العقل
ما طابق

ما طابق حقيقته كان خطا وايضا المدعى ان المبادي الاولى لا تنسب الى الصواب
والخطا وهي لا تختص بالتصورات بحسب الاسم بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا
مباد اول واجيب عن الاعتراض بان الخطا والصواب ليس هو الصورة الحاصلة في
العقل بل مناطهما هو الحكم المقارن لها فان العقل حصل له ملكة الحكم على الصورة بحيث كلما
شاهد شيئا وحصل عنده صورة يسرع الى الحكم بانها صورة ذلك الشيء المشاهد
فهذا الحكم هو الصواب تارة والخطا اخرى واما نفس الصورة فلا نسلم فان اليها ولا
ان المنع بعد باق ولئن سلمنا ذلك لكن عدم مناسبة المؤلف للمطلوب كما يكون الفساد
الصورة كذلك يكون لانها ليست مؤلفة لذلك المطلوب فانا اذا اردنا الحد لشيء
ووضعنا موضع الجنس العرض العام وموضع الفصل الخاصة فهو تعريف صحيح بحسب
الصورة فاسد بحسب المادة قطعا واذا حاولنا اكتساب تصديق ولم نولف الحد
الاوسط لم يكن فيه فساد بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة فكون التصورات
لا تقبل الصواب والخطا لا يوجب ان لا يكون فساد في الفكر باعتبارها بل ان التصورات
فيه فربما لا يكون نفس التصور فاسدا ويكون وضعه في الموضع وجعله مادة للمطلوب
فاسدا ومما يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا كان بل لا بد لكل مطلوب
من مباد معينة ومؤلف مخصوصة فاذا لم يولف في اكتسابه تلك المؤلف المخصوصة
امكن حينئذ صحة الترتيب والهيئة فيها فلم يكن الفساد الا من جهة المادة نعم لو اولى
الفكر للمؤلف المخصوصة للمطالب عرض غلط لم يكن ذلك الغلط الا من جهة الصورة و
لذلك يبحث في الفن عن الصناعات الخمس حتى يتميز مباد عن مباد فيمكن تحصيل مطلوب
مطلوب فقوله المؤلف الاول للفكر التصورات ان الاولى ان كل تصور يعرض فهو مادة
لاي فكر كان فقد بان بطلانه وان اراد ان بعض التصورات مادة لبعض الافكار فهو
صحيح لكن اذا اولى غير ذلك البعض من التصورات لذلك الفكر يكون فاسدا الا من جهة الصورة
بل من جهة المادة والحق ان الشيخ لم يسند الصواب والخطا الى الصورة فقط ولا انما قال
وكذلك الترتيب والهيئة قد يقع صوابا فقد لا يقع صوابا بل قال على جهة صواب وغير ذلك

من ان يكون الترتيب نفسه صوابا او مادته صوابا فان الترتيب اذا كان مادته صوابا تصدق
ان حكمة الترتيب على نهج صواب وتوهم الشبيه بالصواب هو التمثيل فان المولف الجزئي
الواحد وهو الاصل لاثبات الحكم المشترك اي الاثبات اشتراك الحكم بينه وبين الفرع
لمعنى مشترك بينهما توهم مشاركة ساير الجزئيات للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل توهم ان الاستقراء
وهو شبيه بالصواب فهو توهم انه شبيه بالصواب في المسلمات والمقبولات و
المظنونات لشابه القضايا الواجب قبولها عموم الاعتراف بها وعدم التنافي فيها
واشتمالها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن يوجد لغرانها
كاشتراك بوجوه او معنوي كابهام العكس ونحوه وتوهم الشبيه المشبهات
بالمسلمات لانها توهم ان يكون مسلمات وهي شبيهة باليقينيات فهي توهم انها شبيهة
بالصواب في البرهان صواب بحسب الصورة لانه لا يستعمل فيه الا الضروري المنتج
وللمادة ايضا اذ امادته القضايا اليقينية والجدل الخطابة شبيهان بالبرهان
لان موادهما وهي المسلمات والمقبولات والمظنونات شبيه بمواد البرهان وكذا السفسطة
لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل مقدمات كالاوليات والمشاغبة شبيهة
بالجدل لانه في مقابلة الجدلي لانه يستعمل المسلمات فهي توهم انها جدل وهي شبيهة بالصواب
فهي توهم انها شبيهة بالصواب والاول مقتضى حمل الضروب على الضروب
الكلية لان لفظه في يقتضي ان يكون ضروب الانتقال جزاء من المنطق والجزء من المنطق
ليس الا الانتقالات الكلية المنطبقة على الانتقالات الجزئية المتعلقة بمواد
العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام يوصل الى حقيقة المحدود
وكليته نتيجة الكلية وهو انتقال يشمل كل حد وكل كلية في العلوم ولهذا قال هي القوانين
لان القوانين المنطقية هي هذه القضايا والانتقالات ليست نفسها بل المحمولات
فيها يطلب اثباتها وكانت القوانين وموضوعاتها اي اثباتها لموضوعاتها القوانين والمسايل
ولفظه من يقتضي ان يكون ضروب الانتقالات مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما
هو الانتقالات الجزئية المستعملة في العلوم ولهذا لم يقل علم ضروب الانتقالات انما على

دولة

دولة انه علم يتعلم منه فظاهر ان ضروب الانتقالات جزئيات حينئذ والعلم بجزئيات
ضروب الانتقالات ليس هو المنطق بل يستفاد منه واما على دولة انه علم
يتعلم منه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما يوقف الاصابة
على العلم بضروب الانتقالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال
المنطق علم ضروب الانتقالات لذهب الوهم الى انه المقصود الاولي
منه وليس كذلك وفيه نظر لانه انما يلزم بقوله المقصود من المنطق الاصابة
اي المنطق هو العلم بالاصابة ظاهر بطلانه ولئن لا يذهب انه علته الغائية
فهو صحيح لكن المنطق ليس هو العلم بغاية بل آلة وقال يتعلم دون يتعرف
لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات فان طالب الحدوث يتوسط
التغير انما ينتج جسم كل وتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطب فانه لا ينظر
الا في بدن بدن وأما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات كانت
الامور معقولات ثانية واحوالها معقولات ثالثة واستقام الكلام لان المنطق
بحث عن الانتقالات وعن احوال المعقولات الثانية نافعة في ذلك فقوله
يتعلم منه ضروب الانتقالات اشارة الى الجزء الاول وقوله واحوال تلك
الامور اشارة الى الجزء الثاني وان حملنا الضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات
اولى واحوالها معقولات ثانية وحينئذ يفسد الكلام لان المعقولات الثانية هي
موضوع المنطق كما لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون يستخرج منه بحجة
والتحم نادلها للمذكورة في التعلم وقوله وعدة اصناف على سبيل الانتقال فيه
وهيئته جاريان على الاستقامة وما ليس كذلك شيء لكن الا ان ضروب الانتقالات
شامل لها فانها اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة علم انما اشار الى الشيء وفي كون العلم
في الخطابة التمثيل في الجدل الاستقراء نظر وعلى ما سنبين فيهما وعدم عدم الوفاء
كل يعمق الحق هو الموجود والثابت للاعتقاد والقول المطابقان حقا لاحقاقه
الوجود والاستمرار والتحقيق جعل الشيء حقا وللذاكل يحصل علمي والترتيب لحصول

بدن م

وموضوع المنطق م

[Margin note, partly legible:] فان قيل تعلم منه ... المنطق ... الانتقالات ... موضوعاتها ... المنطق ... يتعلم منه ... المنطق ... العلم ... مرة في المسائل

من التاليف اما من مطلق التاليف ظاهر لانه مجرد الجمع بين الاجزاء والترتيب هو الجمع
مع اعتبار وضع بعض الاجزاء عند بعض واما من التاليف الفكري المراد ههنا
علمات وعلى ما مضى تعلق التحصيل العلمي به فلان الترتيب العلمي يستلزم التاليف
المعتبر من غير عكس فان التاليف المعتبر من اسم يقع على هيئة لوجه من الترتيب
اذ تعين التاليف يحصل بمجرد تعين الاجزاء ضرورة انها حينئذ ليست الا الجمع من
الاجزاء وتعين الترتيب كما يتوقف على تعين الاجزاء يتوقف ايضا على تعين الوضع
فهو يختلف باختلاف الاوضاع لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم
يستلزم الترتيب اصلا وان اعتبر فلا تعين للتاليف بدون تعين الوضع لانا
نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم التاليف لكن التاليف لما كان واقعا في
اشياء لبعضها وضع عند البعض لم يخل عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله
لا انا لو حصلنا التاليف من اشياء لها وضع وليس المراد بكل تاليف كل واحد من التاليفات
اذ لا يحقق يتعلق بكل واحد من التاليفات بل المراد اي تاليف كان وعقب
الترتيب بالتاليف علما منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى معرفة المفردات
يلحق الاعم كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج بالذات انما هو التاليف لا الترتيب
فان الحكم اللاحق للاعم والاخص يكون لاحقا للاعم اولا وبالذات وللاخص
ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال الشارحة والقضايا مفردات يذكر احكامها
الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات الخمس واحوالها المادية اي
الجزئية المتعلقة بالمواد في قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واجزاء
الحجج القضايا ما يذكر احوالها الكلية في باري ارمنياس وهو باب القضايا واحوالها
الجزئية في اثناء مباحث الصناعات الخمس للشيخ وجود في الاعيان
مراتب الوجود اربعة ولها دلالات ثلث دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على
المعنى الذهني ودلالته على الامر الخارجي وفيها ثلث دوال وهي الكتابة والعبارة
والمعنى الذهني والامر الخارجي وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة ومدلول غير

دال

[Margin note, partly legible:] ... العبارة المعنى ... الخارجي ...

دال وهو الامر الخارجي والباقيان دالان مدلولان ثم الدلالات دلالتان
وضعيتان وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني لكان دلالة
الكتابة فالدال وضعي والمدلول ايضا وضعي ولما دلالة العبارة فالدال وضعي
فقط فلا جرم يختلفان بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة طبيعية وهي دلالة
المعنى الذهني على الامر الخارجي فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف لها
بالوضع فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت
راسخة حتى ان العقل المعاني قلما ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد لا ينساق فكره ناجيا
ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا يختلف احوال المعاني بحسب اختلاف احوال الالفاظ
واليه اشار بقوله الانتقالات الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية
الجهل البسيط يقابل العلم الجهل يقول بالاشتراك على الجهل البسيط وهو عدم العلم
عما من شانه ان يكون عالما فالتقابل بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة فيكون القسام
باعتبار القسام العلم لان لما كان الا عدم تابع لتمام ملكاتها وعلى الجهل المركب وهو
ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل طلب العلم لاعتقاده انه
عالم بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد ههنا ولما لم يات
بحرف العناد بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور واما تصديق
نبهها على عدم العناد بينهما فان التصديق مشروط بالتصور او مستلزم له ولا عناد
بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم ثم بين حصول الحكم وهو التصديق في
التصورات وعدم حصوله الذي هو ساذج التصور معاند و هذا وهم لان
المعاندة بين التصور والتصديق بحسب الصدق والملازمة بين الشرط والمشروط
والجزء والكل انما هي في الوجود فلا ينافيها فان الزوج ملزوم للفرد ومشروط به مع
تعاندهما في الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ تقسيم العلم الى التصور الساذج والى
التصور مع التصديق لا قسمته اليهما وليس ذلك مراده قطعا فانه صرح بتقسيم الجهل
الى عدم التصور والى عدم التصديق اما لولا لحث فالكلام الشيء قد يجهل من طريق

التصور ولا يتصور معناه وهو عدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم
التصديق ولما كان ما قاله مثل للجهل من جهة التصديق يكون النظر قويا وهو نقيض
الحكم فيكون الجهل من جهة التصديق لأن لا يكون التصديق حاصلا ولما كان
بحيث قال فالسلوك الطلبي يتوجه الى تصور يستحصل والى تصديق يستحصل
والتصور المستحصل والتصديق المستحصل هما التصور والتصديق المذكوران
فلم يعتبر الجهل هذه الموضع الا باعتبار التصور او باعتبار التصديق الا بان
التصور الساذج والتصور مع التصديق ولو كان المراد انقسام العلم الى التصور
الساذج والتصور مع التصديق لكان انقسام الجهل الى عدم تصور الساذج ولا
علم للتصور مع التصديق واللازم منه ليس لان السلوك الطلبي يتوجه الى تصور
يستحصل او الى تصديق يستحصل ولما كان اللازم لان السلوك الطلبي يتوجه الى استحصال
التصور الساذج او التصور مع التصديق وحينئذ يفسد الكلام بالكلية ولا
الجهل الى عدم التصور وعدم التصديق كان العلم منقسما اليهما اولا وبالذات
من انقسام الاعدام بحسب انقسام الملكات بل المراد تمهيد مقدمة يعلم منها انقسام
العلم الى التصور والتصديق حتى يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما ويمكن ان تصورا قد
يكون ساذجا واخرى مع الحكم بنفي او اثبات فاذا حصل الحكم بشيء على آخر فلا شك ان
هناك كيفية ادراكية مغايرة للتصور الذي لكن لا يكون معها فيكون من العلم
تصديق كما انه تصور لكنه حاول التنبيه على ان التصور الذي هو اسبق الادراكات
على محل التصديق ثم قسم الجهل مفرعا على ذلك وانما قال فالحس التمثيل في التصور
الساذج لان صحة التمثيل يتوقف على ذلك اذ ساذجية التصور انما هي بالقياس
الى حكم حكم الا بالقياس الى جميع الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان ولم نحكم عليه
ما كانت كان تصورا ساذجا عن هذا الحكم ولكن يصدق هنا حكم عليه بانه موجود لكن التمثيل بما
يكون مجردا عن جميع الاحكام اظهر فيكون احسن   لما كانت الاعداد انما تتألف
من الواحد النسبة العددية هي النسبة التي تقع بين عددين سواء تعادّهما عدد او لا بعدهما
الا

الا واحد والمقدار ان اما متشاركان ان قدرهما مقدار واحد واما متباينان ان لم
يقدرهما والعدّ الاعداد والتقدير للمقادير هو الانطباق مرة بعد اخرى
والمقداران ان كان نسبة احدهما الى مقدار آخر نسبة عدد الى عدد يكونان متشاركين لان كل عددين
يعدهما شيء مطلقا الواحد فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك
مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد يقدرهما فيكونان متشاركين فكأنه قدم قوله
لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد الى قوله هي النسبة العددية لاجل هذا البيان
وان لم يكن نسبة المقدارين نسبة عددين يكونان متباينين وكل ذلك مبرهن عليه في المقالة
العاشرة من الاصول وانما قال بحيث لا يعد المنتسبين احدهما مع ان المتعارف
في المقادير التقدير لان التقدير للمقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم المنفصل
لها فيكون المقدار بذلك الاعتبار عددا ابعاد المقدار والخط المساوي لضلع المربع
محيط بالمربع يعني انه ومثله محيطان به ويقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا
سطح متوازي الاضلاع انه قائم الزوايا المحيطان به والمربع تكون من ضرب الخط في
نفسه وهو توهم الخط قائما على نفسه متحركا عليه حتى يرتسم المربع وباقي الفصل ظاهر
يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور الهام والنقض هذا يدل على ان العلوم
هي التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان المراد لو كان المعنى
الاعم تناول التصديقات ونحوها ولو كانت المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة والقول
الشارح منه جل ومنه رسم ونحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود ينسب الى حاسة الذوق
نسبة اللون الى البصر وغيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح والحد للفظ المبدع وكل طرف
حقا له انه منع من دخول الخارج وخروج للداخل فيسمى الصناعي بل انه مركب من الذاتيات فلا
تأثير لها المنع وايضا الذاتيات دالة على الماهيات المانعة من الدخول والخروج بخلاف
الرسم فانه مركب من العرضيات الدالة على الآثار فهي لا يكون الا رسما ولا شك ان المطالب
المجهولة لا تحصل بمجرد حصول المبادي بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب وهيئة ولذلك يعلم
ان البكر لا تحمل وان هذا مثلا بكر ولم يعلم انه لا تحمل وهذا الظن المانع لعدم تنظم

[illegible]

[illegible]

الاوسط الاصغر وهو منه تحت حكم الكبرى فانه لو نفطن للاندراج والترتيب لما وقع
الغلط وفي تقديم الكبرى في العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ ولما كان نظر
المنطقي يتعلق بتحصيل المجهولات ولم يمكن ذلك الا بحصول المبادي والترتيب لا جرم
تعلق نظر المنطقي بالامور المناسبة لمطلوب مطلوب تصوري او تصديقي
وبكيفية تأديها الى المطلوب وقد صرح الشيخ في هذا الفصل ان الفكر بحيث يحتاج
الى المنطق انما يحتاج الحركة الاولى الا بحيث ذكر في عبارة اجمالية ان المنطقي
ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وحيث ذكر في عبارة تفصيلية ان فصاري
غرضه ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة واما احتياج الحركة الثانية بحيث
قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب
وفيما يتلو كلامه الثاني وكيفية تأليفه حدا كان او غيره وكيفية تأليف الحجة قياسا
كان او غيره وذلك يؤكد ما قلناه من ان المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين
دلالة المطابقة وضمنها دلالة المطابقة بمجرد الوضع ودلالة التضمن والالتزام
بمشاركة من الوضع والعقل اما انها بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا
بازاء الكل او الملزوم لم يكن دالا على الجزء من حيث انه جزء ولا على اللازم من حيث
انه لازم واما انها بحسب العقل فلان الكل والملزوم اذا كان مفهوما من اللفظ
يحكم العقل بان الجزء واللازم الذهني يكونان مفهومين من اللفظ ولان
العقل ينتقل من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني او الالتزامي وشرط
في تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركا بين
المعنى وجزئه او لازمه وليس لازما فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته على الجزء واللازم
الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ اذا دل
بأقوى الدلالتين لا يدل باضعفهما بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال
العقل من المعنى الى الجزء او اللازم وهو المراد من احدهما الى الآخر ويمكن ان يكون
هذا اشارة الى دلالة على ما ادعاه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء واللازم
ليست

ليست تضمنا والتزاما لان التضمن والالتزام انما هما بمشاركة من العقل فتلك
الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر من وجهين الاول ان الاسم المشترك اذا اطلق
واريد الكل او الملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا يخلو اما ان
يكون فهمهما بطريق المطابقة او بطريق التضمن او الالتزام والاول
ينافي ما سبق من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقق اذا اريد المعنى
منه والثاني يبطل هذا الكلام لو كان دلالة التضمن والالتزام
بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التضمن والالتزام متأخرا
في التعقل وليس كذلك اما في التضمن مطلقا لان تعقل الجزء مقدم على تعقل
الكل بالضرورة واما الالتزام ففي الاعلام ضرورة تقدم تعقل الملكات
على تعقلها   وهذا بعينه يقدح في المطابقة اي اختلاف الاشخاص
في اللوازم بعينه لو كان موجبا لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم
في الوضع بان يعلمه واحد ويجهله آخر او بان يضعه لمعنى وآخر لمعنى آخر موجبا
لهجر المطابقة فان قيل لا اختلاف عند العلم بالوضع فنقول لا اختلاف
ايضا عند اشتراكهم في اللزوم البين والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري
مجراه من الحدود الناقصة لا يجوز ان يعتبر على ما سيأتي ولهذا قال وما يجري مجراه من الحدود
التامة وان كانت مقولة في جواب ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس مقولا في
جواب ما هو ضرورة المغايرة بين المعرف والمعرف ثم انه مقول في جواب ما هو
باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما قوله ولولا اعتبار لم يستعمل الحدود
الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فان الحاد بالحد
الناقص لم يرد به ماهية المحدود والالتزام ما هية المرسوم ولا كان لاجل ان
ما بين بل لم يرد لهما الا مفهوميهما المطابقيين وهو ظاهر   وذلك لان دلالة
اللفظ لما كانت وضعية اي لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية كانت
موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى لان الدلالة جارية على قانون الوضع لدى الوضع من

من الوضع نادرة ثم الفهم وذلك يتوقف على الدلالة اللافظ فالم يعلم المعنى من اللفظ
لم يكن له دلالة عليه وهذا ممنوع فان الدلالة هى فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه وللحفاظ
فى لان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان
مراد العلة وكانه لم يفرق بين استعمال اللفظ ودلالته فالاستعمال هو اطلاق
اللفظ وارادة المعنى ولعا دلالته فلا تعلق له بالارادة اصلا ولذلك ان دلالة
المطابقة متعلقة بالارادة فصار الوهم الحادث من جهة اللفظ الذى لا يراد
بجزئه دلالة على جزء معناه ولغالم يكن جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ فانه لم يرد به معنى
آخر لم يكن له دلالة اصلا وان اريد به معنى آخر لم يكن دلالة على ذلك المعنى من حيث انه
جزء بل على انه لفظ مستقل فى نفسه لم يجعل جزء اللفظ ظاهر الجزء اللفظ لذلك لم يوجد جزء المعنى لم يكن له
دلالة على شئ من المعنا فقد يمنع الرسم الا ان معنى ولعله يكن هذا الفاتم لو كان الرسم للقديم
مقيدا بحيثيه الجزئية كما فى الحد المذكور فى الكتاب اللهم الا ان يقال الحيثيه
مرادة على ما صرح به الشفاء فى تعريف الجنس فانهم يسمون الكلمات المؤلفة
مع الضماير كقولك امشى فعلا لولا انه ان النحاة يسمون المجموع من لفظ امشى والضمير
المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك فان الضمير عندهم فاعل
امشى فعل والمجموع الفعل والفاعل كيف يكون فعلا ولولاه انهم يسمون لفظ امشى وهو فعلاهم
مركب عند المنطقيين اداة كلمة ولا عموم ولا خصوص والجواب ان المراد لا بمجرد
لفظ امشى وهو مركب عند المنطقيين للدلالة الامرة على معنى يليق على معنى الفعل قال ان
قول الشيخ او فعل وهو الذى يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه النحويون فعلا
فهو عند المنطقيين كلمة وذلك ينافى العموم والخصوص فيقول انه جعل الفعل المفرد
الذى يلتئم منه المركبات كلمة لا كل فعل وذلك لان افعال مركبات تحد الفعل الذى
لولاه الشيخ ناقصا متناول جمع الكلمات اما اولا فلخلوه عن الفعل الذى هو على الحرف
واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر والاسماء المتصلة بالافعال فانها دالة على معان
موجودة فى زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام فانه يعلم من سياق الكلام ان المراد

الدلالة

الدلالة من اقسام اللفظ الحد المذكور بعد تقسيم اللفظ التام للدلالة الى الاسم والفعل والمراد
بالزمان المعين الزمان الذى تعين باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى فى زمان
تعين ذلك الزمان لا بحسب الامر نفسه بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق المعنى
بالفاعل فى زمان معين لا بل لصيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة
الى المخاطب فيكون تعلق المعنى معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع النقض الاول
لانه لا يستقل بالدلالة والثانى لانه لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل تعين الزمان
بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر والاسماء المتصلة
لا تدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله فى حد الاسم بغير تعلق اى تعين ذلك
الزمان تعلق المعنى بالفاعل بالقياس الى المخاطب ولو قال المراد بالزمان المعين المعين
بالنسبة الى المخاطب يكفى فى دفع النقض لان الزمان انما يتعين بالنسبة اليه اذا دل
اللفظ عليه على ان هذه التعسفات غير محتاج اليها لما عرفت من ان الحيثية مثل هذه
التعريفات مرادة فمعنى الكلام ان الفعل ما دل على معنى موجود لشئ فى زمان معين من حيث
انه موجود له فى الزمان المعين فدلالته على الامور الثلثة معتبرة فى هذا التعريف
فلا نقض ولما كانت الاداة لا تدل الا على معنى فى غيره احتاجت فى الدلالة الى غير
ستقوم مدلولها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما ينضم الى الاداة من الاسم او الفعل
بل ما يظهر معناه فيه مثلا فان قرينته مثل البصرة لان من للابتداء ومعنى الابتداء
لا يظهر ولا يحصل الا للمبتدأ فاذا قلت من البصرة تمت دلالته على الابتداء لما
لو قلت سرت من لم يحصل معناه وهكذا لا وفى لما كانا موضوعين للسلب والظرفية
لا يظهر معناهما الا للمسلوب والظرف فاذا قلت فى الدار ولا انسان تمت دلالتهما على
معنيتهما ولو قلت زيد او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث قال فان القائل زيد
لا او زيد فى لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه مثل ما لم يقل فى الدار او لا انسان وقوله
فى مثل تعلق بلا يكون او يدل الى القائل لا يدل الا ان مثل هذا التركيب فقد دل او فى مثل قوله
هذا على كمال مدلوله فان زيد ليس بقرينة لانه لو قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه

لو حذف قوله مثلا كان الكلام مستقيما ظاهر الدلالة على المراد ويمكن ان يقال معنى المثال
للقائل ان لا يدل مثل هذا التركيب على كمال معناه وح يصير معنى الكلام لو ضح
ان الشارح لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ ذكر مثلها فى موضعين فكانه توهم ان مثلا
متعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق فى مثلها به فى الموضعين وهو زايد لا يرجع الى طائل
اذ يكفى ان يقال الاداة اذا اقترنت بالقرينة يدل على كمال مدلولها ولو جردت عنها
لم يدل على كمال مدلولها وان اقترنت بغيرها وغاية توجيهه ان يقال قوله مثلها اولا
متعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة للقرينة تدل مثل
تلك المقارنة على مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيكون ان يتعلق بيدل المذكور اولا حتى
يكون الكلام فالمفارقة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل مثل تلك المقارنة على
كمال مدلولها ويمكن ان يتعلق بيدل المذكور ثانيا حتى يكون المقصود ان المفارقة اياها وان
اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل عليه مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل هذه الوجوهات
كلها زايد حشو بخلاف لفظ المثل فى عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه لذا
يحيل زيد لا او فى يفهم من لا السلب ومن فى الظرفية الا انهما ليس كمال مدلوليهما فان لا ليس موضوع
لمطلق السلب بل لسلب شئ كالانسان وفى ليس موضوع لمجرد الظرفية بل الظرفية مثل
الدار فما لم ينضم معهما القرينة لم يتأد كمال مدلوليهما وانما تأدى بعض مدلوليهما حازم
الجزئى الذى ارسمه هو الحقيقى كما ان الجزئى مقول بالاشتراك على معنيين سمى الاول
منهما حقيقيا والثانى اضافيا كذلك الكلى لانه مقابل له مقول ايضا على معنيين احدهما
ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذى يكون تحته اخص وهو
للشركة بين كثيرين بالفعل فالمعنى الاول كلى حقيقى والثانى كلى اضافى ومناط الكلية الحقيقية
صلاحية المفهوم الشركة من حيث انه متصور وليس يعتبر فيها الشركة بالفعل بل لو امتنع
الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم لم يقدح فى كليته واليه اشار بقوله فان امتنع الى وقوع
الشركة امتنع بسبب من خارج فان قلت لم قدم تعريف الجزئى مع ان الكلى مقصود بالذات
فى نظر المنطقى فيقول فيه فائدتان احديهما ان من المكاسب من يعتبر فى الكلى ان يكون مشتركا

بين كثيرين بالفعل اما الخارج او فى العقل وهو فاسد وكذلك الترتيب فى الكتاب منبه على فساده
فانه ليس يكفى فى كون الشئ جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك من ان يكون
نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة والكلى مقابل للجزئى فهو ما لا يكون نفس تصوره
مانعا من الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا يكون ولا يلزم الواسطة بينهما ولهذا
علل رسم الكلى برسم الجزئى والاخرى ان مفهوم الجزئى ملكة ومفهوم الكلى عدم والملكة متقدمة
فى العقل على العدم ولما ثبت هذا الترتيب بحسب العقل وجب ان يكون كذلك فى
اللفظ ثم انه قسم الكلى الى ثلثة اقسام وبيانه ان الكلى لما كان هو الذى نفس تصوره
لا يكون مانعا من وقوع الشركة فلا يخ اما ان يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج او لا
يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة ولا بالا
والثانى اما ان يكون الشركة فيه بالفعل واليه اشار بقوله فبعضه يكون مشتركا فيه
بالفعل او بالقوة واليه اشار بقوله وبعضه مشترك فيه بالقوة وللاول مثالان وقوم يسمونه
الا ستة اقسام وهو ظاهر وفيما ذكره الشيخ كفاية الى الاقسام الستة لكن العلم من قول الثلاثة
الشيخ لان كل قسم من الثلثة يتناول قسمين من الاقسام الستة فان الذى يمتنع وقوع الشركة
فيه يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثل كالاله وما لا يوجد منه فرد اصلا كشريك الاله والذى
يمكن وقوع الشركة فيه ولكن لا يكون واقعا بالفعل يتناول ما يوجد منه فرد مع امكان
مثل كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد كالكرة المذكورة والذى
يوجد فيه الشركة بالفعل يشمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة وما يكون
افراده غير متناهية كالانسان كل محمول فهو كلى حقيقى لان الجزئى الحقيقى
هو الهاذية وظاهر انها لا تصدق على غيرها بل الاشياء تصدق عليها ولعا مثل قولنا
هذا زيد فلا يعنى به الا ان هذا مسمى زيدا ومدلول هذا اللفظ ذات متخصص بغير
ذلك من المفهومات الكلية ولو عينا بزيد الجزئى الحقيقى لم يكن هناك حمل الا اللفظ
وذلك ظاهر لمن تأمل والفائدة قيد الكلى بالحقيقى اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا
والكلى له اعتباران اعتبار بالقياس الى ما تحته ولهذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع

لان طبيعته التي هو بها تقتضي الحمل اذ لا معنى للاشياء اكثر من كثرين للاصلاق عليها او لا باعتبار
بالقياس الى ما فوقه وهذا للاعتبار لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع ولذلك
الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع اي الكليات المقيسة الى ما تحت لان للقسمة الى الذاتي
والعرضية انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي اذا قيس الى جزئياته اما مقوم لها او مستقوم
لها والاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي لها ما ملتفت منه الى الذات وهو ذاتي
لانتسابه الى الذات ولما نفس الماهية وهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات المتفقة
بالحقيقة وتعريف الذاتي لا يخرج عن عشرة لانه لو عرفنا بما ليس بعرضي كان نفس
الماهية ذاتيا ولا يرد عليه سؤال الجهول ولو عرفنا بجزء الماهية ولا يرد عليه نفس
الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء لان الجزء لا يجوز ان يكون ذاتيا لامتناع ان يكون
محمولا وفيه نظر لان سؤال المجهول مندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم ههنا ليس
هو المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على
نفس الماهية سلمناه لكن نفس الماهية ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به
الشارح فلا يلزم انتساب الشيء الى نفسه لا يقال اذا جعل نفس الماهية ذاتية
للجزئي فان اريد بالجزئي الماهية مع التشخص لا يكون نفس ماهيته بل جزؤه فان اريد
الماهية فقط عاد السؤال لانا نقول باعتبار التشخص مع الماهية لا يجب
ان يكون باعتبار جزئيته بل يجوز ان يكون بالعرض فيجوز ان يكون نفس الماهية من حيث انها معروضة
للتشخص والاولى ان يقال المراد بتعريف الذاتي ان يعرف الذاتي من العرضي
فان هناك محمولات كل منها صادق على الشيء بما هو هو ويكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا
علامات فيه بعد ما في العقل ولذلك عقب ذلك بخواص يتميز بها التميز وهي الثلثة التقدم
في التصور على ما له الذاتي والاستغناء في الجعل فان الجاعل للسواد هو الجاعل للون وجعله
جعله وقوله لعلها وجب الحذف لانه يفيد التقدم والتغاير في الجعل ولا امتناع
عن السلب وجودا وتوهما وهذه الخاصيات ربما يوجد للذاتي اذا اخطر بالبال
مع ماله الذاتي لا بمعنى انها لا يكون ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا يكون

الماهية

ذاتية للماهية

بالكوجو

وذلك لانها معلومة وتلك الخاصيات بانه لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما
تعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال وعلة الماهية
ما به الماهية ماهية وهو الجنس والفصل بحسب العقل والمادة والصورة بحسب الخارج
وهذا كلام مستبعد فيما يعلل وعلة الوجود ما به الماهية موجودة كالفاعل والغاية فان قلت
الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب فنقول نعم الوجود
لا تحقق له في الخارج الا انه تحقق للماهية في الخارج وليس الكلام في تحقق الحقيقي بل في تحقق
الماهية في الخارج ولا بد له من اسباب والذاتي عند الجمهور يقال لجزء الماهية بالمجاز
اما انه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء متقدم على الماهية في الوجود
فيكون وجوده مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها لان الحمل يستدعي
الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام المحمول ولما وجه التجوز فلان اللفظ
الدال عليه جزء الفاظ الحد فسمي الذاتي به تسمية للمدلول باسم الدال ولانه موجود
الجزئية باعتبار العقل كما سيرد عليك وقد يضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان
مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس ماهية الانسان و[لا] خارج عنها فالقول بانه
جزء لها هو بالاضطرار والمجاز ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان
يمتنع عن سلب المخلوقية ونفتقر في تصور المثلث الى ان يمتنع عن سلب الشكلية
وما قال الشيخ ان يقطع بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب
لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال اذ هو شرطه فان الشيخ في
الشفاء قال يجب ان يكون المقومات معقولة مع تصور الماهية بحيث لم يمكن
السلب عنها وليس يكفي في امتناع السلب ان يكون معقولة للملاحظة لابد من ذلك
من ان تكون مخطرة بالبال ولا لقول من الواجب خطورها بالبال بالفعل وكثير من
المعقولات لا يكون مخطرة بالبال بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال والماهية
ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فقد بان ان اخطار الذاتي بالبال شرط في
ظهور هذه الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اي انه لو اخطر الذاتي بالبال امتنع

السلب لازم لتصور الماهية سواء اخطر الذاتي بالبال او لا ولما للقطع بالايجاب فانه
لا يستلزم الاخطار بالبال الا اذا كان بالفعل حتى تم تصور الماهية ولا يخطر الذاتي
بالبال وحينئذ لا يثبت القطع بالايجاب لها فلا يكون للقطع بالايجاب لازما لتصور
الماهية هذا كلام الامام ولقد لخص الشارح ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار
بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزمه وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار
بالبال كما ان القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب انه على تقدير
اخطار الذاتي بالبال يمتنع السلب كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما
لا يقال الفرق الذي ذكره الامام راجع الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب
وقطع الايجاب بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب عند عامة
المنطقيين ان الماهية اذا تصورت وتصورت اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها
ولا شك ان هذه الخاصية تتوقف على تصور الماهية وتصور الذاتي وامتيازه
عنها وهذا معنى قوله ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال
ومعنى وجوب الاثبات عندهم هو ان تصور الجزء لا ينفك عن تصور الماهية
فقد يحصل فلا لم يكن الذاتي مخطرا بالبال ولذلك قال اوله الامتناع عن السلب
يلزم القطع بالايجاب هذا قد عرفوه   ويجد اسم الحيوان الذي يجد
الحيوان موضوعا بازاء المشترك في الذاتية المخصوصة بانواعه وما حكمها
من العوارض التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان
موضوع للجسم النامي وحقيقته فصل وهي تمام المشترك بين سائر انواع الحيوان
او موضوع للجسم النامي والحساس المتحرك بالارادة الذي في حكم الفصل وهي كمال
المشترك منها فهذا الوضع يحمل ما يختص بكل واحد من انواعه اعني فصول الانواع
وفي النسخة الاخرى دون التي تحتها اي ويجد اسم الحيوان موضوعا بجميع المشترك التي
لانواعه لا للامور المختصة بكل نوع نوع من الفصول وما حكم تلك الامور المختصة من
العوارض التي تقام مقام فصولها فضعا شاملا فقد خلى ذلك الوضع عما يختص بكل واحد

منها

لاجو

منواج

منها ولما كان في طاهر هذه النسخة ركن انصراف المختصات بالانواع عن الوضع لم يفسر
الشارح الا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص والاشتراك في المقومات
وفيه سماحة والنسخة الثانية اوضح وادل على المراد   يريد ان الفرق
من الاشياء التي يقال ان طبيعته كلية قد يجعلها امورا مختلفة بحسب الحقيقة وقد
يجعلها امورا متفقة بحسب الحقيقة وبيانه تستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة
الحاصلة في العقل من الشيء اما يعتبر من حيث انها موجودة وحدها لو فرض اقترانها
بصورة اخرى عقلية كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احدهما مقولا على المجموع
المركب منهما واما يعتبر من حيث هي هي حتى لو قارنها الغير كانت مقولة على المجموع
فقد لا يكون تحصيل حد بنفسها بل يكون مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وقد يكون تحصيل اما بنفسها كالانواع البسيطة لو عما بسيطا وبالمعاني المحصلة
كالانواع المندرجة تحت الاجناس فانها لا تحصل الا بانضياف الفصول اليها وهذا
اعني غير المتحصل والمتحصل بنفسه مشتركان في انهما محمولان على الحاصل بعد لحوق الغير حتى
لو انضم الفصل مع الاول والتشخص مع الثاني لكانا محمولين على المجموعين لكن فرق بينهما من حيث ان
اللاحق تمم علة لتحصيل وههنا معلول فالصورة العقلية بالاعتبار الاول تسمى مادة
وجزءا ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شيء مع اخر مغايرا له يحصل منهما ماهية وبالاعتبار
الثاني يسمى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا فان قلت لما كان ابهام الجنس عبارة عن احتماله
ان يكون احد اشياء فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او احد الاشخاص
فليكن مبهما لا متحصلا بنفسه فنقول ابهام الجنس هو احتماله ان ينضم معه فصل ويحصل
منهما ماهية وينضم معه فصل اخر ويحصل منهما ماهية اخرى مخالفة للاولى فهي مبهمة بالقياس
الى الماهيات واما النوع فقد كمل ماهيته وانطبق على كمال حقيقة كل شخص شخص فلا ابهام
فيه اصلا وتحصيل الكلام ان الصورة العقلية يوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها وحدة
بحيث اذا انضمت مع صورة اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان
والناطق لذا اعتبر موجودين متغايرين في العقل ويوخذ تارة بشرط شيء اي بشرط

ومحصلة

ان ضم مع ما هو صورة الجزء ويكون ان مطابقا لنفس الامر ولهذا فلا تلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان
والناطق المطابقين لماهية الانسان وهو النوع دون ان لاحظنا لا بشرط شيء فيكون له
جهتان لامكان اعتبار المغايرة بينه وبين ما يقارنها ولامكان اعتبار اتحاده بحسب
المطابقة وهو الاول اي المحمول اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم ثم
فالحيوان المأخوذ لا بشرط شيء متقدم على الانسان لتقدم الجزء في الوجودين اما تقدمه
في العقل فظاهر واما تقدمه في الخارج فهو بحسب مادته فان المواد العقلية مأخوذة
من المبادي الخارجية كما ان لفظ الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة وكذا الحيوان
والناطق اذا اخذناهما باعتبار المادة متقدمان على الانسان بحسب العقل كذلك
متقدمان على الانسان بحسب الخارج هذا اذا كانا بما باد خارجية لها فالكل لم يكن
فلا تقدم لهما كالكل العقل والحيوان المأخوذ لا بشرط شيء هو النوع وذلك ظاهر والمأخوذ
لا بشرط شيء لا يكون جزءا اذ لو اخذناه فهو جزء من حيث وجوده في العقل متقدم على الحيوان لا
في العقل ضرورة ان تصور الانسان لا يتوقف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن
وجود الحيوان في العقل متاخر عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس بالانسان في الخارج
لم يحصل تعقل الحيوان فان صورته منتزعة عما في الخارج والى هذا يشير الشيخ بقوله بل انا
نجعل حيوانا ما يتعقله فنجعل انسانا فانه اشارة الى تقدم وجود الانسان في الخارج
على الحيوان الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المحمول الذي لا وجود له مغايرا لوجود
موضوعه الا العقل ولو حملناه على الحيوان الخارجي كان حمل الحيوان مغايرا لحمل الا
ونحوهم ومناقض لما صرح به اذا تقرر هذا فنقول لو كان الانسان نوعا كانت
ماهيته محصلة لا يختلف الا بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض لم يلزم
قدح في الماهية وليس كذلك بالنسبة للانسانية فانه لو توهم رفعها عن زيد مثلا لم يبق
ماهيته اصلا ولا نسبة الحيوان الى الانسانية فان الحيوان ليس ماهية تتوارد عليها
الانسانية واللاانسانية ولا انتقاص للحملان هف   النوع المضاف
يستلزم اعتبار ان النوع بل بالاشتراك على المعنى فالنوع المضاف [illegible] اعتبارين

احدهما

احدهما نسبته الى ما فوقه لانه يصح عليه الجنس وثانيهما نسبته الى ما تحته لاعتبار الكلي في جانب
والكلية لا بتدان بلاحظ مفهومهما المقايسة الى ما تحته من الكثيرين فلا تحصل مفهوم النوع
المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس
وما تحته يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر
فيه الكلي يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته لكن ما تحته ليس الا الاشخاص لانه مقول على
كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم المضاف نسبتان الى [illegible] وفي مفهوم
النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص احدى النسبتين وهي مشاركة للنوع الاضافي
ومباينة له اما اشتراكهما فلتصادقهما على الانسان مثلا واشتراكهما في الموضوعات
الى لا فرق واما تباينهما ففي وجهين الاول من حيث المفهوم فان مفهوم نوع الانواع
يستلزم نسبته الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف دون مفهوم الحقيقي والثاني من حيث
الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما لا يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة بخلاف
نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت جنس والعالم [illegible] التي ذكر منهما بحسب المفهوم
من حيث انهما يستلزمان النسبة الى ما تحته ان نوع الانواع لما يستلزم من حيث انه نوع
مضاف نسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبته
الى الاشخاص وكانه لا مشاركة منهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة لما
اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع ليست
الا نسبة الى الاشخاص ثم لو اعتبرت المشاركة والمباينة بين مطلق النوع المضاف
والنوع الحقيقي لاستقام ذلك فكان اوضح واقرب الى الضبط   ومما اشتهر بين
المنطقيين انه نقل عن القوم ان للنوع له دلالة واحدة لو يختلف بالعموم فلا شك
ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة و
آخرون الى ان دلالتها تختلف بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع في الموضعين له دلالة
واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقيا فيجب ان لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس الا بالعدد
فلا يمكن ان يقع جنس تحت جنس وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فالنسخة الاولى تقتضي اثبات

مذهب لا قائل به واما النسخة الثانية فتقريرها انه نقل عن القوم بان للنوع
مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس وهذا المفهوم مطلق وانما يتقيد
بما يصدق الاشخاص فان التقييد تنتهي الى نوع الانواع واذا وصلت اليه
انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا تقيد بذلك القيد يطلق عليه اسم النوع
الحقيقي وكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس
والانواع قد لا تترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد تترتب
وتحصل مراتب بل تشكيل الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية
من اجزاء غير متناهية فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما تم
في الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز ان يكون للاجزاء الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على ان تحقق الماهية لا تتوقف على اخطار الاجزاء بالبال بل انما يتوقف
الا على تصورها كما سبق وايضا لو تم لزم وجب ترتب العلل والمعلولات فهو غير لازم
وانما يلزم لو كانت الفصول والحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصته وليس
تلك الحصة علة لفصل آخر والانواع تنتهي في طرف التنازل والا لكان كل نوع تحته نوع
فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهاؤها وهذا ولما لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك
الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج
شخص فنفرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها   واما الى ما ذا ينتهي
في التصاعد او في التنازل فهنا بحثان احدهما البحث عن كنه الاجناس المتوسطة
وماهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كنه الاجناس العالية وماهياتها واحكامها
وليس شيء منهما على المنطقي لانه يبحث في المعقولات الثانية وذلك بحث في المعقولات
الاولى والشيخ لعرض بذلك على المنطقيين حيث تعرضوا لاحد البحثين دون الآخر
كان هذا امر وذلك غرضهم ففرق الشارح بينهما بما توقف على تقديم مقدمتين احديهما
ان الاجناس المتوسطة والانواع فلا انضباط لها لا تناهي في جهة العرض لكونها انواعا
للجنس والجنس يجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها كالجهة الطول لما ثبت من عدم

تناهيها

انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة منحصرة بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة
اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية واما عملية وهي ما المقصود منها العمل
كالطب والواجب على العالم بقواعدها اذ لا حاول التمرن فيها والتحقق لمبانيها ان يبحث
عما تتوقف عليه العمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا فلا يجب تحصيل الحكمة
الا بقدر الطاقة الانسانية ثم لما كان المنطق علما آليا متعلقا بالاعمال الفكرية وكان
المطلوب منه ايصال القياس للمطالب التصورية او التصديقية وذلك انما يتم الا بالنظر في
المطلوب التصوري الى العرض الى مقولة هو وتعرفه من اي مقولة يجب ان يحصل في المطلوب
التصديقي لحدوده من اي مقولة فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المقولات العشر بخلاف
الاجناس المتوسطة وان فرض انا نعلم انضباطها لو لا استغناء عنها بواسطة اشتمال
الاجناس العالية عليها   كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو الذاتي بالقياس
الى ما هو ذاتي له اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو اما تمام ماهيته
مطلقا او تمام ماهيته المشتركة وغير المقول في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج
عنه والذاتي الخارج عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام الماهية مطلقا وهو
[illegible] والا لم يكن تمام الماهية تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا
ببعض الماهية المشتركة فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مميزا لذلك
البعض عما شاركه فيكون فصلا والداخل في جواب ما هو اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا
فصل لان ذلك المقول في جواب ما هو في المقول في جواب ما هو ليس الا تمام المشترك فالجزء
الذي يكون غير مقول لا يكون مشتركا والا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض
فصلا له والى هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا فكذا حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم
لو كان المقول في جواب ما هو ايضا ان يكون مشتملا على مقول في جواب ما هو وهو ممنوع سلمناه لكن
لا نم ان الجزء المقول في جواب ما هو لو كان مشتركا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك وانما يلزم ذلك
لو كان خارجا عن تمام المشترك ولم لا يجوز ان يكون داخلا فيه على ان الداخل في جواب ما هو يجب ان يكون
مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون مقولا في جواب ما هو وان اختلف المقايسة لم يلزم المطلوب

ان يكون تمام الماهية مطلقا بل لا يكون
[illegible] وانما لا يكون [illegible]
[illegible] في جواب ما هو [illegible]

المطلوب انحصاره الثاني بالقياس الى الماهية في النوع والجنس والفصل و لفاقات الوجود
لو جنس زعم متاخر والمنطقيين ان ذلك يجوز ان تركب الماهية كالجنس العالي والفصل الاخر
من العرضين متساويين او امور متساوية وكل منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات
الجنسية قال الشارح الفاضل قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا ذلك الجنس كالحساس
فانه لا يوجد الا لجنس الجسم النامي وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد للحيوان وللملك ايضا
والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود اخر يشتمل على ذلك الفصل الا
والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اذ من الموجودات ما يشتمل
على ذلك الفصل ثم ليس موجودا مندرجا تحت ذلك الجنس غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه فهو
مميزها في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض
المشاركات في الوجود فلا فرق وفي كلام الشيخ دلالة على ذلك حيث لم ينقل عن كل ما يشاركها في
الوجود بل عما يشاركها والاولى ان يقال انه لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز فصل وليس
فيه ان التميز لا بد ان يكون في جنس لم يعتبر في الفصلية الا مطلق التميز واما انه هل يجب
ان يكون التميز عن المشاركات الجنسية او يجوز ان تركب ماهية من العرضين متساويين فذلك بحث لا
تعلق له بالمنطق وتوجه ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل من ان السؤال باي شيء لا يجب ان يكون
للتميز عما شاركه في الجنس بل الاعم من ذلك حتى يعم ما شاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو
وما يجب الشيئية كما يقال اي جوهر او اي جسم فاعلم ان الشيخ في الشفاء اورد القسمة هكذا الكلي اما
ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية
المتفقة افرادها او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون تمام الذاتيات والا
لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه مميزا للماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون
فصلا ورد عليه ان الاعم انما لم يكن تمام الذاتيات لكان اخص منه لجواز ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كما اذا تركبت ماهية من العرضين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير ولما كان لا نظير لجواز ان
يكون مساويا للاعم ... الامام القسمة بان قال الذاتي الذي لا يصلح ولا يجوز ان يكون تمام
الكليات

الذاتيات فهو اما مساو او اخص والطالع من كلام الشيخ ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسمة المساواة في
الشفاء رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ولما الفصل
في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه الا التميز سواء كان في الوجود او الجنس دل الكلام على امكان
فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية فكانه جوز ههنا تركب الماهية من العرضين متساويين واذا
كان مساويا للاعم الذاتيات يكون مميزا له عن مشاركاته لا في الجنس بل في الوجود واذا كان
اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس والى ذلك اشار بقوله ولئن اهم على ذلك بجواز تركب
الماهية من العرضين متساويين فاذا كان مساويا للاعم الذاتيات يكون مميزا فان المساوي
لاعم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا لا من الجنس والفصل بل من فصلين متساويين
متساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما الوجود ولا الاصول التي بنوا عليها اما انه غير مطابق
لما الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكل من فصليها فصلا مميزا لها والتالي باطل اذ من
الاشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فيكون ممتازة لذاتها عن اغيارها كالماهيات البسيطة
فانها لما لم تشارك الموجودات في امر ذاتي امتازت بنفسها فكما انها لا تحتاج الى مميز لم تكن تلك الماهية
في حقها حاجة الى مميز واما انه غير مطابق للاصول فلان من اصولهم ان الفصل يحصل الطبيعة
الجنسية ومنها ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون
مستقلا الى غير ذلك وكلامنا في ذلك الاحتمال واعلم ان فيما ذكروا امتناعا كثر لطفا وهو ان اعم الذاتيات
يمكن ان يدل على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه
وعرض الشيخ في اللفظ انما قال الشيخ ان اي يطلب به التميز المطلق عن المشاركات في معنى
الشيء تنبيها على ان المذكور في الجواب لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما قدم من ان
اي انما يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان ههنا سرا وهو ان الطالب عن الماهية
ما هي اي شيء لم يعلم الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب عما وراء الشيئية
وما وراء الشيئية هو تمام الماهية والمذكور في الجواب لا بد ان يكون جميع مقومات الماهية
حتى يكون جوابا اي شيء وجواب ما هو ولعل ما قال الشارح ان الكلام ههنا ليس الا ان اي شيء
يطلب التميز عن جميع المشاركات في الشيئية من غير ملاحظة الى الشيئية من المقومات او العوارض

ومن جهة التركب ممنوعا ... (margin, partially legible)

مهاه (margin)

فهو انما يطلب الاجابة للاستيناف في معنى الشيئية ولما كان المطلوب تمام الماهية فهو ليس بمفيد ههنا
لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما لعلة فلان المطلوب باي لا يجوز ان يكون
التميز عن جميع المشاركات في الشيئية والا لم يكن الفصل البعيد مقولا في جواب اي شيء فلا يكون
فصلا واما ثانيا فلان الامام ما لعله ذلك السر ليتوجه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه وتوجيهه
بالفرق بين قول القائل اي شيء هو واي جسم واي حيوان وان كان يطلب التميز في جميع هذه
الصور فان مراتب المطلوب ههنا مختلفة كما تختلف مراتب المطلوب في السؤال بما هو فان القائل
اي حيوان هو قد علم الحيوانية وطلب ما وراء الحيوانية فلا يجب ان يجاب في الجواب الا
الناطق والقائل اي جسم يعلم الجسمية ويطلب ما وراء الجسمية من الفصول انه ذو نفس حساس
ناطق ان كان السؤال عن الانسان والقائل اي شيء لم يعلم الا الشيئية فهو يطلب ما وراء
الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو وكيف
يمكن التسوية بين قول القائل اي جسم هو واي حيوان هو واي شيء هو في انه طالب للتميز
المطلق والحاصل ان اي ان اضيف الى شيء او موجود فهو طالب لجميع المقومات وان اضيف
الى مقوم فهو طالب لما تحت المقومات فالمطلوب منه مختلف ولا يصح ان يراد به مطلق
التميز والحق في الجواب ان يقال السائل باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء يطلب ما به
يمتاز الشيء عن بعض الاغيار لا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السؤال به لو كان
عن الذاتيات يجاب بالفصل وان كان عن العرضيات يجاب بالخاصة ولا الفصول
مختلفة قربا وبعدا تختلف الجواب عن اي فاذا قيل اي شيء فالمطلوب ما به الامتياز
في معنى الشيئية فقط فيصلح للجواب اي فصل كان قريبا او بعيدا واذا قيل اي جسم
هو لم يصلح للجواب الا ما يميز الانسان عن الجسمية كالنامي او الحساس او الناطق واذا
قيل اي حيوان هو لم يصلح الا الناطق فهو المميز للانسان في الحيوانية واما ان المطلوب
باي التام الجامع للمقومات او لواحقها فخروج عن العرف والوضع ولما قوله
الفصل مقوم لحصة من الجنس للفصل ثلث نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم ونسبة الى النوع
بالتقويم ونسبة الى حصة بالتقويم ايضا لكن بمعنى اخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم
لماهيته

لماهيته ذاتي له ومقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده
فانه اذا قارن الجنس لحصص فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل المقدار الذي هو
حصة النوع ثم ان الاقتران للفصل بالجنس حكمين التقويم والتميز فان الحيوان اذا
تقوم بالناطق حصة للانسان تمتاز عن حصص سائر الانواع فان قيل التقويم لكان
بعد التميز فلا بد له من مميز اخر غير الفصل يتوقف عليه وان كان قبله فهو لا يقوم
وجعل الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقويم حال لها في نفسها وما بالذات
اقدم على ما بالعرض تقال الامر ان التميز لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل الحصة
فان الحصة لا تحصل الا بمقارنة الفصل فاذا كان علة لوجودها فبطريق الاولى
ان يكون علة لتميزها اشارة الى الخاصة والعرض المحمول الوضعي اما خاصة
او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا لكلي واحد او لاكثر والاول هو الخاصة والثاني
العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غيره اشارة الى فساد قول من اوجب
ان يكون الخاصة للنوع الاخير او عرفها بما يختص بالنوع وهو المقول على اشخاص
نوع واحد في جواب اي شيء هو في عرضيته لانه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالي
عن التعريف قوله سواء عم الجميع لعله بهم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة
بالخاصة الشاملة اللازمة وجعل القسمين الباقيين من الشاملة وغير الشاملة من
العوارض العامة واما قول الشارح بتقسيم ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض
وغيره ما فيه لان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان المراد للموضوع المفروض
فانه اذا قيس المحمول الوضعي الى موضوع فان لم يوجد غيره فهي الخاصة بالقياس اليه وان
وجد غيره فهو العرض العام واشتراطهما ان يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا
نظر في الجزئيات المتقدمة لتغيرها وتبدلها فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث
انها جزئيات يفيد علما حكما وافضل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله وخص
به ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه
وتسمى اضافية ولما حذف لفظ العام عن العرض العام ظن بعض المنطقيين ان هذا

ثم لما بعد كلام ... التعريف الشارح ... بعد ... (margin, partially legible)

العرض هو العرض المناط للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض هاهنا العرض الذي هو ما
يوجد فقط للموضوع اي يقتصر في اعتبار هذا العرض على وجوده للموضوع لا نعم من ان
يكون عارضا لغير ذلك الموضوع اولا فهو عرض اعم من العرضي والخاصة يطلق على ما يكون
مع ذلك مساويا للموضوع والعرض الخاص بهذا الاصطلاح لا يذكر في علم الجدل فهو اذا
لم يعرف قولهم ما يوجد للموضوع وفي الموضوع ولم يعرف هذا القدر من المنطق كان من متخلفي
المنطقيين لا محالة وقد تجتمع الكليات في شيء واحد كالملون فانه جنس للاسود وفصل للكثيف
ونوع للتكثيف بوجه وهو ايضا نوع اضافي له ولهذا الملون بوجه وهو انه بالنسبة اليه
نوع حقيقي وخاصة للجسم وعرض عام وهذا المثال ليس بصحيح في بعض الصور فان الكثيف هو
الذي لا ينفذ منه النور واما الذي يكون ملونا فخارج عنه في غير ذلك الا انه لا مناقشة
في الامثلة ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور بين الاشياء والتقسيم ممنوع فانا لا
نحتاج في الحكم بان المقوم لما كان شيء ذاتيا وما ليس بمقوم يسمى عرضيا والى الحكم بان المحمول
الذي ليس بمقوم والا اما هو ما يجوز ان يفارق وغيرها مما لا يعد كثرة في هذا الباب
الى الجسم كسب ونفيه في تعقل الزمان ومباحثه وكونه للافلاك وعللها واكثر مباحث
العلل والمعلولات وغيرها مما لا يحصى الى الجسم كسبع انه سيجيء الاول اشارات والتوالي
شبهات والنوع الاضافي للاجناس التي تحتها من حيث انه نوع اضافي بل الاجناس
لا ما فوقها وقد نظر الاعتبار مفهوم الكلية حالة وهو شامل على السبيل ما تحته وعلى ما
فوق ذلك وهذا حد الحد لنا جعل هذا حدا والتام رسما لان يكون القول
بحيث يقوم مقام الاسم المطابق لا يخرج عن الحد ولا نقل من يكون الاسم المطابق
خارجا عنه والحد التام والناقص يشتركان في ان كلا منهما تعريف بالذاتيات ويختلفان
بان التام يشتمل على جميعها والناقص على بعضها والمساواة وان اعتبرت في مطلق التعريف
فلا بد ان يعتبر في الرسم ايضا ان الشارح لا يعتبر في الرسم الناقص على ما سيجيء وللامام فيه
نظر اذ لا يوجب الحد الناقص بدل الرسم الناقص واما ان اسم الحد واقع على التام
والناقص بالاشتراك فهو باطل لما طرح من انه صدق عليهما بالمعنى والفرق بان التام يدل

على الماهية

على الماهية بالمطابقة دون الناقص لا افضل للاشتراك فهو باطل لما طرح من انه صدق عليهما
لجواز اشتراك المختلفات في لوازمها ثم لطلاق اسم الحد عليهما متفاوت بالقوة والضعف
فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحد والناقص وليس لاسقاط بعض الذاتيات من الحد التام
الا كاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان القول المشتمل على الذاتيات المميز
عن الغير فلا يستعمل كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم ناطق فانه ليس تعريفا بعضا الا
الرسم لتعريف بالخارج فهو حد ناقص فالحكم بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا
واجاب الشارح بان الحد لما اطلق غير مقيد لا يراد به الا الحد التام الحقيقي واياه يعني
الشيخ في هذا الفصل واعترض ثانيا انا قلنا من الحكمة للشيخ قديما بان الحد لا يتركب من الجنس
والفصل فان الماهيات المركبة منها ما تأتلف حقائقها من الاجناس والفصول فلا بد
ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركبها على غير ذلك النحو فلا يحد بحدود لتركبها لا من
الاجناس والفصول لانتفائهما بل من اجزائها والمقصود من التحديد ان يدل على الماهية
بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها ولا عليك بعد ان تعقل هذا ان لا يوجد الجنس
والفصل مما لا يكونان له مثل حدك للجسم المأخوذ مع البياض مما يدل على حقيقة الجسم و
حقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد دللت على حقيقة الشيء وامثال
هذا التركيب كثيرة فربما مع تركيب الشيء مع احدى علله اما الفاعلية مثل العطار فانه اسم
لفاعله مقرونا بالفاعل واما المادية مثل الورق فانها اسم البياض المقرون بموضوع معين
وهو جبين الفرس واما الصورية كالافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية كالخاتم
فانه اسم لحلقة يزين بها الاصبع وقد يقع التركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التركيب
من اشياء لا علية بينها اما متشابهة كالعدد او غير متشابهة كما في البلقة ولاجزاء التريد
وما يجري التركيب من الاجزاء الغير المحمولة لذلك الوجه تعريفها بتلك الاجزاء فلا شك انه يحصل في
العقل صورة مطابقة له فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل واجاب
الشارح بان التركيب اما العقل فقط كما في الخارج والعقل والتركيب العقلي المحض لا يكون
الا من الجنس والفصل وكل مركب خارجي فهو مركب عقلي ضرورة ان الحقيقة الخارجية ما لم يحصل

لا ذكر الشيخ ان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل
المقومات وكذلك ما كان له تركيب [illegible]
الجنس والفصل اعترض الامام [illegible]
على التقدير [illegible]
[illegible]

في العقل لم يحصل ماهيته في العقل فلا بد من اشتمال حدودها على اجزائها انما على حدودها
ان كانت مركبة او رسومها ان كانت بسيطة فان قلت انما يكون التركيب
بحسب العقل ولا يكون الا من الجنس والفصل فان العقل اذا ركب ماهية من
المقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل فهو مركب عقلي
منقول الكلام في الماهيات الحقيقية فانها اما ان تكون بسيطة او مركبة و
البسيطة اما ان يكون مركبة في العقل فلا بد ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هي الجنس
والفصل لان تلك الاجزاء تتحد مع تلك الماهية وجودا وتخالفها مفهوما ولا معنى
للحمل الا هذا واما ان لا يكون مركبة في العقل والبسائط الخارجية المركبة في العقل
يسمى ذوات الماهيات بناء على ما مر من ان الماهية كثيرا ما يطلق على الماهية المركبة
في العقل بحيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد دل على تخصيص الحد بذوات الماهيات
فلا اشكال ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب
العقلي فظاهر واما المركب الخارجي فلانه لا بد ان يندرج تحت جنس من الاجناس العشرة ولذا
كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب الخارجي
فلانه لا بد ان يندرج تحت وتركيبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركيبه من الاجزاء المحمولة فان
العشرة مثلا مع كونه اذا اجزاء محمولة مركبة ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت
مقولة الكم فيكون انه كم مركب من الوحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم
فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل تمام مجتمعا لم يتم حد وهذا فيه نظر
لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها في العقل فلا شك
انه يحصل ماهية المركب في العقل فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء لا بد ان يكون حدا
تاما ثم الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة
ان الصورة المطابقة هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على الزائد
فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على الزائد فذلك الزائد ان دخل في
حقيقته يكون الحد التام من حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان لم يكن له دخل في

الحقيقة

لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف والحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة
تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء محمولة مغايرة لتلك
الاجزاء بوجه ما كان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون للشيء الواحد
حقيقتان مختلفتان في العقل ولذلك لا يقال المركب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من
جزء محمول كالجزء الاعم منه ومن الاخر المشترك بينه وبين غيره والجزء الخاص به اذ الاشتقاق يكون فصلا
والعام اذ الاشتقاق يكون جنسا وكل مركب خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون
مركبا من الجنس والفصل لانا نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار
الجامع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل ضرورة خروج النسبة من الشيء عنهما والجزء عن الجزئية
لانه اعتبار الجامع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل ثم الخارج خارج ثم انما يصح الحمل فقط فقد
بان ان الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة لا يجوز ان يكون مركبة من الاجزاء المحمولة
وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة اذ كانت
الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة هذا لا يستلزم ان يكون ان لا يكون للمقومات
معلومة بل الكلام انما هو مبني على التقدير الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان
امتناع تركب الماهية المعقولة من اجزاء لا تتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المعقولة منها
فلهذا قيدنا هي المقومات به ويلوح من عبارة الفصل نقص لانه ذكر في مطلعه ان التحديد
لا يحتمل الا عبارة واحدة واكد بقوله لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول ثم جوز التطويل وسلم
ان ذلك الايجاز ليس بمحمود ويمكن ان يتقصى عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول
الحد قول وجيز يدل على جميع المقومات فانهم ان ادعوا بذلك الوجازة من حيث المعنى
فالحد لا يقبل الوجازة والاطناب بحسب المعنى واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول
وغاية الوجازة ان يدل الاسم الجنس القريب والفصول لكنها ليست وجازة في المعنى فان اسم الجنس
يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان ادعوا الوجازة من حيث اللفظ فهو ايضا
باطل لانه لو فرضنا انه تجدد شيئا واسمه سماه ويأتي بدل اسم الجنس بحيث لم يخرج عن كونه حدا
مع انه لا وجازة هاهنا ولهذا التدافع التناقض ثم لما اشار الى ترتيب مقالتهم صرح به وقال

١

قوله القائل الحد قول معبر وتقريره ان الوجه ان اضافته غير محدودة فقد يكون للشيء جزء
بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير
الاضافية خطاء على ما ذكروا في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف الى المحدود فكيف لا يكون
اضافيا اجاب الشارح بان هذه الاضافة خارجة عن ماهية الحد ومن جعل الوجيز جزء اي حقه
جعلها داخلة في الحد وفيه نظر لان المحدود هنا مفهوم الحد لا ما صدق عليه الحد ولا شك
ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجه ان اضافته الى الغير المحدود والحد به
ليست اضافة الى الغير المحدود واضافته الى المحدود لا تنافي كونه غير مضاف الى غيره وهو
المراد بانه غير اضافي اشارة الى الرسم عرف الرسم بانه قول مؤلف من اعراض
الشيء وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقوله من اعراضه وخواصه يخرج الحد التام والناقص
وقوله تخصها بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها اخص المرسوم بالاجتماع وهذا رسم للرسم
لانه تعريف بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرط المساواة في الحد دون الرسم الا انها
من شرائط جودته فانه لو كان اعم تناول ما ليس منه ولو كان اخص لخلي عما هو منه وعلى هذا
يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا والفرق بينه وبين الحد مما ليس بظاهر
ولو لا الامام بردان واجاب بان الامور التي ترسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى
يتوقف العلم بها واتها على العلم به بل المجموع هو المساوي ومن يقبل الشارح الكلام الى
المجموع المساوي واجاب عنه بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة لما اذا عرف المقيد فلانه
اذا حصل لوازم وعوارض واستقل الى بعضها الى المطلوب علم انه مساو له واما اذا عرف
لغيره فيكفي في التعريف ان نعلم هو المساواة ولما لغير الطالب منتقل ذهنه الى المرسوم
من غير تقدم العلم بالمساواة وفي قوله وهو يشتمل على قرينة عقلية نظر لان القرينة العقلية
اما ان يعتبر في تعريف الفصل او لا يعتبر وايا ما كان لا يكون التعريف حدا ناقصا لما انه
لم يعتبر فلانه لا يكون خارجا تعريفا بما ذكره واما اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية
والمركب من الداخل والخارج لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا في قوله ولما تتعلق الصناعة
تاليف مفرداتها الا انه كما تتعلق بالصناعة تاليف المفردات كذلك تتعلق بها تحصيلها وقد ذكر فيما قبل

ان

ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج فيه حينئذ الى المنطق الا ان بيانه لا امتناع للتعريف بالخاصة وحدها
والفصل وحده تام لان الاستغناء عن الحدود والرسوم متناهي حلا بل ان يكون مركبا على ما مر
في اول الكتاب فلعل الرسوم ما يوضع فيه الجنس لو لا لان اللوازم والخواص لا تدل الا
على شيء ما تستلزم تلك اللوازم ويختص تلك الخواص بها فالضاحك والكاتب شيء له الضحك
والكتابة ولعل ان ذلك الشيء هل هو حيوان او انسان ولا يعلم الا بقرينة تخصصه ثم اذا ذكر
الجنس علم ان ليس الكليات وتخصصه تلك اللوازم والخواص وليعلم ان الواضع لما يتصور
الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك المعاني والوجوه الفاظا ثم ان لتلك الاشياء
حقائق وماهيات في نفس الامر وتعريف الشيء بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم لو لتلك
الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد يتصور الواضع حقيقة الشيء ويضع لها
اللفظ فيكون الحد بحسب الاسم والماهية ولعل وكما ان للماهية لوازم وخواص اذا عرفت
بها كان رسما بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم وخواص اذا عرف بها كان رسما
بحسب الاسم ولما كان المهندس لا يعلم حال ان ما المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان التعريف
للمثلث بحال ذوايا لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء
لا فائدة له في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه للعالم تصور مفهوم المثلث وكان
مقبلا له في معرفة المفهوم واللفظ المجازي والمستعار يعنا ما يطلق على غير ما وضع
له لقرينة تقتضي العدول عنه اي عما وضع له الى الغير شبه كما يقال زيد اسد الشجاعة
قرينة التجوز او لسببه كقوله واسئل القرية فسببه السؤال الى القرية قرينة المجاز او لغرضها كما يقال
رايت اسدا في الحمام فالعقل ينتقل الى التجوز من قرينة الحمام وبعضهم قال بان ذلك الا طلاق
في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اي مشهورا او لما لا يلاحظ فيه الحقيقة بناء على الشهرة كانه صار
ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستعملا اي لا يكون مشهورا فلا بد من ملاحظة
الحقيقة فيه ولست خبيرا بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في
معنى اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا له اولا ثانيا او لم يكن موضوعا فان كان موضوعا
فاما ان لا يحتمل معنى آخر او لا فان لم يحتمل معنى آخر او لا فان لم يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى

نصا وان احتمل معنى آخر فاما ان يكون هذا الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول
او مساويا او راجحا فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا ولو ان
كان الثاني سمي مجملا وان كان الثالث سمي مأولا ومثال النص الانسان والظاهر
لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ والمأول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني
والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والعوارة والمجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير
باعتبار المآل والمستعار لفظ الاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع والشيخ يريد بالالفاظ
الناقصة النص والظاهر لجواز استعماله في التعريفات ايضا والذا قال من اللهم غير حاكم
بعدم الجواز لان ما يدل عليه بالالفاظ المجازية والقرينة لو استجمع شرائط التعريف
لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحوج الى الاستكشاف كان قبيحا وفيه اشارة
لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ ايضا لدلالة
لما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف ولما تقتضي ان يكون له تعليما
معه هذا بان آ مثلا اذا توقف على ب وب على ج وج على آ يلزم ان يتقدم آ على نفسه
بتقديمين لان آ متوقف على ب وب على ج متوقف آ على نفسه وايضا آ متوقف على
ج وج على آ متوقف آ على نفسه فبحسب كل توقف يحصل له التقدم على نفسه وهذا
انما تم في الدور بمراتب واجيب بان الدور بمرتبة ولعله ايضا تقدمين لان آ
يتقدم على نفسه وب ايضا يتقدم على نفسه وهذا لا يطابق الشرح لانه اوجب ان
يكون للشيء الواحد تقدمات لا الشيئين واجيب بان المراد لا استلزام الدور التسلسل فيكون
هناك للشيء الواحد تقدمات على نفسه فان الدور توقف على ب وب على آ توقف آ على
نفسه ثم بعض آ توقف على ب وب على آ متوقف بعض آ على نفسه ثم بعض بعض آ على
نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد المعوس الى غير النهاية وهذا آت في تعريف الشيء بنفسه
فان آ اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا متوقفا على نفسه ونفس نفسه ايضا متوقف
على نفسه وهلم جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشيء تقدمات على نفسه الى غير النهاية والفرق
لا يكاد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب واوله الامام على تمثيل التعريف بالمساوي في المعرفة

تعريف

تعريف الزوج بما ليس بفرد للاشكال من وجهين احدهما ان التقابل بين الزوج والفرد
تقابل العدم والملكة والملكة تعرف من العدم فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما
ان الزوج معرف بما ليس بفرد وما ليس بفرد سواء كان الفرد وجوديا او عدميا يتوقف
تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول
بان الزوج والفرد وان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور و
التمثيل انما هو مبني على الشهرة وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بما ليس
بفرد كان الفرد داخلا في تعريفه وهو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي
اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون بالمساوي او بنفس المعرف لعدم ادائه كما في تعريف الشيء بنفسه
واما ان تعقل المعرف يتوقف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك لنا المنافي توقف تعقل المعرف
والمثال المشهور هنا للانف الافطس الافطس لوصف الانف باقة فصاحب
الانف لغوي فهو يقول بالاشتراك على معنيين فقد وقع في عبادة القوم انه انف ذو تقعير
او ذو تقعير الانف حتى يكون المعنى الاول صفة للانف والمعنى الثاني صفة للرجل و
تعريف الافطس لذا خمتناه مع الانف باحدهما غير جائز اما الاول فلان معنى الانف
الافطس يكون انف هو انف ذو تقعير وهذا يكون الانف فيه مكررا فلانه
يكون معناه انف ذو تقعير للانف فيلزم ان يكون للانف انف وهو مع ذو التقعير
للانف هو صاحب الانف والافطس لهذا المعنى ليس عرضا ذاتيا للانف فلا يمكن اخذه
في تعريف الافطس الذي هو عرض ذاتي ولانه لما كان معناه انف هو شخص ذو تقعير للانف
فقد بان انه ما ذكروه من المعنيين يمتنع ان يكون معنى الافطس الذي هو عرض ذاتي يحتاج
له والصحيح ان يقال الافطس ذو تقعير مختص بالانف ولا يكون الا للانف فيكون
معنى الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون الا للانف والافطس لهذا المعنى
لا لوصف الرجل ولا لكان الرجل ذا تقعير لا يكون الا للانف فيكون ذا شيء لا يكون
لذلك الشيء بانه له وهو محال ولعلم ان الفرق بين الانسان الطويل وبين الانف الافطس في
استعمال الحد الاول على التكرار الخارجي والثاني على التكرار الضروري ليس هين اذ التكرار

في الاقوال كما كان بالنظر الى السؤال والتركيب الواقع فيه كذلك الشكل انما في المعاني
فانه لو لم يجمع في السؤال بين الانف والانف لما وقع تكرار في حد ولعل الحق ان الشيخ
لم يفرق بين الشكل الخارجي والذهني لا بل اشكل كما في شكلك وليس فقال السايلون
فلكن يكون من غير حاجة وضرورة وتلك الحاجة والضرورة كما في المركبات والاضافيات
لان ضرورة الشكل اما بحسب الذات كما في الاضافيات او بحسب الغير كما في المركبات
والحق ان الصدق تعريف الخبر بالصدق والكذب تعريف بما لا يفيد اعرضا ان
ذلك ان الخبر حال عنده ولنا اولا اني تعريف لفظي باسم وتفسير معناه من بين سائر
المركبات فان لنا ان نقول لا يصح ان يقال لها انها صادقة او كاذبة والقول لا يصح فيها
ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها ومعاني تلك الاقوال وهذه الاقوال
والصحيحة حاصلة في العقل الا انها تلتبس بعضها ببعض حتى انه اذا اطلق لفظ الخبر اشتبه
مفهومه ولم يعلم انه يطلق على اي معنى من تلك المعاني الحاصلة عند العقل ولما كان الصدق
والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فهما يعينان معناه ويخصصانه عن الالتباس وهما لا
يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غايته ما في الباب انه يعرفهما بتوقفه على معرفة
ماهية الخبر لكنها ايضا حاصلة للعقل فح لا يلزم الدور ولنا نلتزم انه لو احتاج الصدق
والكذب الى البيان بلفظ الخبر والحاصل ان معنى الخبر له اعتباران الاول من حيث هو
هو الثاني من حيث انه مدلول الخبر فمعرفته للصدق والكذب يتوقف على معرفة معنى الخبر
من حيث هو معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر يتوقف على معرفة الصدق والكذب
فلا دور وهذا كما انه يعقل اشياء معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك
المعاني فنقول ذلك الذي هو جنس للانسان ام هذه الخاصة عينا معناه ولا يقال
انه تعريف دوري من حيث ان معرفة الانسان متوقفة عليه ولصاف التركيب
الجزئي الحملي والشرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما بحسب ما صدق عليه وثانيهما
بحسب مفهوماتها فاذا اعتبر القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها لا تختلف الا بحسب
العوارض فان قولنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار لا يخالف قولنا كلما كانت الشمس طالعة

قوله مع

فالنهار

فالنهار موجود الا بامر عارض متعلق بالتركيب والا فلا تفاوت في المعنى المعقول منها الذي
هو الخبر المحقق فلا يكون انواعا لهذا الاعتبار بل اصنافا اما اذا اعتبرنا مفهوماتها
فهي مختلفة بحسب الحقيقة فتكون انواعا وذلك ظاهر وفي قوله حقيقة الشرطي تعلق
احد الحكمين بالآخر كلام لانه ان اراد بالتعلق نسبة احد الحكمين الى الآخر فلا نم حقيقة
الشرط وظاهر انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين بالآخر فمسلم لكنه ليس بموجود
في المتصل والمنفصل حتى لو قلنا ان لو قيد لكان حالنا تقتضي تلك الحكم الحالف
انما الزمت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين اعتبار عدم التوقيت وعدم
اعتباره وهكذا قوله حتى لو قلنا ان الغد شرط لكان قولنا تقتضي ذلك الحكم
فان قولنا ولعل النحوي ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع وليس كل وليس بعض نحو اهما
السلب الجزئي اما ليس بعض فظاهر واما ليس كل فلانه يصدق للسلب عن الكل فلذلك اي اما ان يكون
بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي واياما كان فالسلب الجزئي ~~والسلب عن الكل~~ لازم فما يلزم
ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اراد بان السلب
عن الكل السلب عن كل واحد فهو السلب الكلي وان اراد السلب عن الكل من حيث هو كل فلا نم
انه اما بالسلب الكلي او الجزئي لجواز السلب عن المجموع والاثبات لكل واحد والجواب
ان سلب كل واحد يمكن ان يعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد وهذا الوجه يكون سلبا
كليا وثانيهما رفع اثبات كل واحد يعني ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا ان الاثبات
عن كل واحد مرفوع والفرق بينهما ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل هنا هذا الوجه ورفع اثبات
كل واحد اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع الاثبات عن البعض وهو
السلب الجزئي فقد ثبت الحصر قد ذكرنا ان الكلي الاصلية المحكوم عليه في القضية الحملية
اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة مع لاحق والاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف
واللام فيه للطبيعة لا للعموم والا لكان معناه كل واحد مما صدق عليه انسان نوع ومعلوم انه
كاذب وكقولنا الانسان هو الضاحك فان معناه انحصار الضاحك في الانسان فلو كان الالف
واللام للعموم لكان ينحصر كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شخص يقتضي عدم ثبوته لغيره فيكون

في السلب عن الكل

الضاحك بالنسبة الى كل واحد غير ثابت لغيره وهو باطل والثانية اما ان يكون اللاحق نفس تخصيصه وهي المخصوصة
او يعم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية وانت تعلم ان هذا التقسيم منتقض لعدم
انحصار اللاحق فيما ذكره وايضا قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضاحك
من المهملات مناف لقول الشيخ في موضعين احدهما ان المهملة قوة الجزئية والآخر ان المهملة لنا
ان نأخذ فيها طبيعة يصلح ان يوخذ كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والجزئية
انما هو على الماهية من حيث هي معنى عام وفي هذه المسئلة كثير ما يطلع به وذكر الامام
ان اللفظ الدال على الماهية لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن
فيكون العموم ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال
ان يكون الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل
عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت للماهية الا اذا ثبت لفرد من افرادها اذ لو لم يثبت
لشيء من افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكلما اللفظ
لبعض افرادها ثبوت للماهية فلا جرم حمل اللفظ الدال على الثبوت للماهية قوة
ما يدل على الثبوت لبعض الافراد قال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة
في العلوم مطلقا وكانه نسيه هذا الموضع والمانع عليه لو كان المعنى الا عدم الدلالة
وليس كذلك وان ارد بمعنى لازم السلب ان سالبة اللزوم لازم السلب
ما حكم فيها بلزوم سلب التالي للمقدم وهي موجبة من حيث المقدم ونقيض التالي لها كلية او جزئية
فيكون تحققها على قياس ما للموجبة الكلية او الجزئية وسالبة اللزوم هي ما سلب فيها لزوم
التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية ولذا يسمي لازم السلب بالبحث قال وان ارد
اعني لازم السلب ان سالبة اللزوم ولازم السلب مختلفتان لزوما سالبة متفقتان
في الكم والمقدم مختلفتان في الكيف متناقضتان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل
من الشيخ فاطلق على لازم السلب اسم السالبة اطلاقا لاسم الملزوم او اللازم على اللازم
او الملزوم وقصد الشارح الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازم السلب بحسب المفهوم
للملكات الدالة او الدال على الامور المعدومة اعلم ان السلب لا يعقل ولا يذكر الا مضافا الى الكلام

الكلام

لان السلب ليس هو الرفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب
وذكره فمتى اريد ان يذكر السلب فلا بد على هذا من ان يذكر الالفاظ الدالة على
المعاني الثبوتية اولا وان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة
السلب ويصير القضية سالبة وان كانت تلك المعاني مفردة فكذلك يركب
معها ادلة السلب فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي لصالحه لا قول في الدلالة
ثم اذا قرن حرف السلب به نقله من الاصل الى السلب فيكون اللا بصير مثلا
معدولا لعدوله عن الاصل ويكون القضية التي محمولها هو معدولة نسبة لها الى
المعدول وعلى هذا يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب لما كان بعد
ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن به
حرف السلب فاللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت
وهو المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام
للملكات عما من شانه الملكات ومنها الاعدام للغير المقابلة لها كاللا انسان واللا
والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء محصلة كالسكون والعمى
ومنها ما لم يوضع بازائها اسم محصل والحاجة تمس باستعمالها ايضا فيدخل حرف السلب
على الملكات حتى يدل على عدم الملكة وذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة لاعدام
للملكات حتى ان غير البصير هو الذي من شانه البصر ولكن لا يعرفها على مفهوماتها المطلقة
حتى اطلق غير البصير على الجمادات ايضا وصار هذا التنازع موضع بحث في العلم فقول
الشيخ ونعني بغير البصير الاعمى اشارة الى المذهب الاول وقوله لو معنى اعم منه اشارة الى
المذهب الثاني ويحتمل العلم ان حكم كل قضية لما سيتي ان حرف السلب مهما
كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة والا فمحصلة وحينئذ ما يعرف به الفرق بين ما يكون
حرف السلب جزءا من المحمول كانت القضية معدولة والا فمحصلة وحينئذ ما يعرف به الفرق بين
ما يكون جزءا من المحمول وبين ما لا يكون فنقول ماهية الحملية مركبة من ثلاثة اجزاء معنى الموضوع
ومعنى المحمول ومعنى الاجتماع بينهما فاذا طولب من ازاء الالفاظ المعاني فلا بد من لفظ

حيوان

مالك يدل الا على معنى الاجتماع فهو الرابطة وهذا الكلام بل كلام القوم في هذا الموضع مشعر
بان مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع ومعنى المحمول لكن التحقيق يقتضي ان مفهومه
هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب او لا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا ان الكلام
ههنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع
بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها ولا وقوعها فهو امر زائد يدل على
معنى الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الى
ايراد رابطة وهذا ظاهر من معنى الفعل كما عرفت فان النسبة الى الموضوع جزء مفهومه فلا يحتاج
قولنا قام زيد الى رابطة بخلاف زيد قام لان زيد ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير
المستكن والجملة محمولة عليه فان قلت لما لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد نقول
لان الرابطة اداة والفاعل اسم ومن المحال ان يكون لفظ واحد اسما واداة وكذلك
الاسماء المشتقة اذا وقعت مع الافعال اي تطلب لفواعلها الارتباط من جهة المعنى
كقولك اقائم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولك زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة
لامتناع ان يكون زيد فاعل قائم وللاعتراض للامام ههنا سخن وجهين من الاعتراض احدهما
ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية انما يكون ثنائية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما استغناء
لان محمولها كلمة او اسم مشتق لسقوط تضمن النسبة المذكورة او اختصارا وهذا تصريح
بان الاسماء المشتقة يتضمن الدلالة على النسبة فلا يحتاج الى الرابطة فقوله هناك وجهه
ان يقال الجملة كانت ... في ذلك وقد اشار الشارح الى التوفيق بين الكلامين بان استغناء
الكلمات والاسماء المشتقة عن الرابطة انما هو بالقياس الى فاعلها والموضوع ههنا ليس
بفاعل وثانيهما ان الكلمات من الاسماء المشتقة وهي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة
على معان قائمة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل على
ثبوت الكتابة لشيء ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها فلما كانت النسبة داخلة في
مفهوم المشتقات لم يكن هناك حاجة الى تكلف لفظ مفرد يدل على النسبة كما في الافعال من غير فرق
قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل والمشتق لذاتهما انما هو بالفاعل والمتقدم عليهما

ليس

ليس بفاعل وفيه نظر لانا لا نستفيد من زيد قام الا الحكم بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد
ذلك ايضا فمعنى التركيبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام واما ان المحكوم به في التركيب
هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما حاولوا لصيانة فاعلية القابلة
لوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التشويش والاضطراب جعلوا الضمير فاعلا للفعل
من جهة التاخر عن الفعل اذا صرح به وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على علم
النحو وتقدير الضمائر يستفيدون من التركيبين المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم يحتج الى
الضمير لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يضمرون للفاعل بل يرفعون المتقدم على الفعل بما سماه
لكن استناد الفعل المتاخر ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه ومعناه ليس الا زيد الذي تقدمه
وقد سلم ان الفعل مرتبط بما استند اليه بالذات فيكون الفعل المتاخر مرتبطا بزيد لذاته فلا
يحتاج الى الرابطة وانما لزم المنطقي ان يعرف ان حرف السلب لفا تاخر لعلم ان
قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة يرتبط بالموضوع ويكون القضية موجبة
واذا تقدم على الرابطة كانت سالبة وربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب
يتقدم الرابطة ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابينا است فلما كان نظر اهل المنطق
اذا نظروا في اللغات في اللغة العربية اولا لان تركيب المنطق وتعليمه منها قال الشيخ
لعلا ان حرف السلب لفا تاخر عن الرابطة كانت القضية موجبة ولما كان احكام الضابطة ليست
عامة بجميع اللغات وبحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عاما على الاطلاق اعتبار لافادة العموم
وهي ان حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت
الرابطة او تاخرت وهذا كلام في غاية اللطف وللاعتراض للامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح
في ان الايجاب العدولي يستدعي وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه
اما الاول فهو ان المعقول من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته
في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبه
فضلا عن ان يكون مستدعيه لوجود الموضوع وجوابه انه ان عنى بالثبوت للغير وجوده له فلا نسلم
انه معنى الايجاب بل معناه صدقه عليه ولا نسلم ان صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه ضرورة

ان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع
السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بمتصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون
له تحقق ولذا ليس ذلك التحقق في الخارج فيكون في العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا
في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجود التفصيلي والسلب لا يستدعيه وحيث كانت هذه الاعتراضات
مبنية على مقدمات الفرق حتى لم يكن بد من ايرادها والتفصي عنها بل معارضات متعلقة على مقدماتها
ولهذه لم يتعرض الشارح عن ذكرها خوفا من الاطناب والفاضل الشارح زعم ان تالي
المثال الاول زعم ان تالي المثال الاول يجب ان يكون منفصلا مركبا من الشيء واللازم لنقيضه لان
بين الشيء واللازم لنقيضه منع الخلو دون الجمع اما منع الخلو فلانه لو لا ارتفع الشيء ولازم نقيضه لا
رتفع النقيضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه فيجتمع مع الشيء
لكن اللازم في المثال هو لزوم وجود النهار طلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا يكون
الا بين لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد
الانفصال بين الشيء الذي هو طلوع الشمس وملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذن
هو سهو وانما اورده نظرا الى خصوص المادة لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل منهما
لازما وملزوما فيكون الانفصال المعتبر انفصالا بين الشيء ولازم نقيضه وهذا في غاية
الفساد اما اولا فلانه ... على المثال ولان باب الفن قد طولعنه واما ثانيا فلان غاية
ما ذكره ان المنفصل المانع للخلو من الشيء ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم منه ان لا يصدق
منفصل اخرى اصلا واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كلية بل ذكر مثالا ولعل منع الخلو
فيه يتحقق لخصوص المادة والشارح ترك هذا كله والى معارضه وهي ان التالي يجب ان يكون
منفصلا مركبة من الشيء وملزوم نقيضه لان بين الشيء وملزوم نقيضه منع الجمع دون الخلو اما منع
الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان واما عدم منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اخص من اللازم
في المثال لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع من الجمع انما هو بين طلوع الشمس
وعدم النهار الذي هو ملزوم نقيضه لكن الامام انما اعتبر الانفصال بين طلوع الشمس ووجود
النهار الذي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهو ونظر الى خصوص المادة واما حث

المعنى

المعنى فالحقيقة الحقيقية لا بد ان تتالف عن موجبة وسالبة لان تركيبها اما من القضية ونقيضها
او مساويه وايا ما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة اما اذا كان من القضية ونقيضها فظاهر واما اذا
كان من قضية ومساوي نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها
لا يكون موجبة لان الموجبة اخص من السالبة لان الايجاب يستدعي وجود الموضوع دون السلب فيتعين
ان يكون سالبة وان كانت سالبة فنقيضها موجبة ومساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فيتعين ان
يكون المساوي سالبة واما مانعة الجمع فلا يمكن ان تتالف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقيض
الموجبة او مساوي لنقيضه فلو تركب منهما كانت حقيقية ويمكن ان تتركب من موجبتين لان منافي الشيء
قد يكون اخص من نقيضه ونقيض الموجبة سالبة وللموجبة اخص منها ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان
نقيض السالبة موجبة وان السالبة ليست اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقيقية لا
تستلزم سالبة اي تركب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشيء وملزوم نقيضه ونقيض السالبة موجبة وان ليس
لا تستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان تتالف من الموجبة والسالبة لما مر في مانعة الجمع ويمكن ان تتالف
من سالبتين لان تركيبها من القضية واللازم من نقيضها ونقيض السالبة موجبة وان السالبة لتم منها فلا
تركيبها من القضية ولازم نقيضها وان السالبة لا يمكن ان يكون لازما للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين
لانها لا تشتمل على ما تشتمل عليها الحقيقية وزيادة وذلك لان تركيب الحقيقية من القضية ونقيضها وتركيب مانعة
الخلو من القضية واللازم من نقيضها واللازم يشتمل على النقيض وزيادة فلا يكون تركيبها من موجبتين لان نقيض
الموجبة سالبة وللموجبة لا تشتمل على ان السالبة وزيادة اي لا يكون اعم من ان السالبة هذا اذا اعتبر مانعة الجمع
والخلو بالتفسير الاخص اما اذا اعتبرنا بالتفسير الاعم كما هو الشرح فيمكن تركيبها مما تركب عنه
الحقيقية وعن القسم الاخر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام كلها انما تتم لو كان طرفا الشرطية
مشتركي الموضوع والا فلدي تامل يكفيه وقد يترك في الحمليات لفظة لفائدة المحمول
اما ما ... والموضوع لخاص ... فهو دال على نفي العموم اي على ان المحمول ليس اعم من الموضوع ولهذا دخلها
حرف السلب ... دلالتها على نفي العموم على المحمول اذا سلبت لنفي العموم وهناك نظر لان لفظه
الكل في قولنا الكل الانسان حيوان على ما يقتضيه قواعد العربية لا يفيد الا حصر الانسان في المسند
اليه الحيوان الذي هو المسند حتى يحمل ان يكون غير الانسان حيوانا الا انحصار المسند في المسند اليه

لیمتنع ان یکون غیر الانسان حیوانا فهی لا یدل علی مساواة الحیوان للانسان ولا علی کونه اخص منه
وعلی هذا لیس انه لا یدل علی العموم بل انما کان معنی الحصر ایجابا وهو فی المثال المذکور ان الانسان
حیوان وسلبا وهو لیس الانسان غیر حیوان فلیس لنا ان نرفع لذلک الایجاب لیرتفع هذا السلب
ولو قلت لیس الانسان الا الناطق فهم منه حصر الانسان فی الناطق اما بحسب المعنی حتی لا یکون
الانسان معنی غیر الناطق واما بحسب الصدق حتی لا یکون انسان غیر ناطق وهذا متفرع علی قاعدة الحصر
والبحث ان النافیة منزلة بمنزلة ما والا وهما یستعملان للاعلی حصر المسند الیه فی المسند ولنا
بدل علی حصر المسند فی المسند الیه و ... الشارح بقوله واما المساواة فی الدلالة الالتزام
الصدق حتی یصدق کل انسان ناطق وهو شرح لیس بمطابق للمتن فان المساواة لیس یفهم من المتن
والا ولا مما ذکره فی المتن واذا قلت لا یکون النهار موجودا او یکون الشمس طالعة امکن استعمال
کلمة او فی معنیین احدهما بمعنی الی ان وح یکون معنی القضیة لا یکون النهار موجودا الی ان یکون
الشمس طالعة ویرجع معناه الی قولنا لا یکون النهار موجودا الا اذا کانت الشمس طالعة فیفید
حصر النحوی ویکون محصورة کلیة فان محصلها کلما کان النهار موجودا فالشمس طالعة
وثانیهما بمعنی او العاطفة وح یکون منفصلة حقیقیة لان عدم النهار وطلوع الشمس لا یمکن
ارتفاعهما ولا اجتماعهما ولا شبهة فی انه لغو واذا قلت لا یکون هذا العدد زوجا او فردا
وهو فرد فهذا الترکیب یفید منع الجمع بین الفرد والزوج للمربع فیکون بین بعضهما منع الخلو
فانه لو ارتفعا لاجتمع عنادهما وکان بینهما منع الجمع هف ولما کان احد جزئیها ای المنفصلة المانعة
الخلو مصدرا فی العبارة نزل الترکیب منزلتها دون المنفصلة المانعة الجمع ولیس
ببعید عن الصواب اعلم ان کل قضیة حملیة تشتمل علی عقدین عقد الوضع وهو اتصاف ذات
الموضوع بالوصف العنوانی وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول وعقد الوضع ترکیب
تقییدی فان الوصف العنوانی لیس معتبرا فی القضیة علی سبیل حمله علی ذات الموضوع بل
علی سبیل انه موضوع بعد بخلاف عقد الحمل فانه ترکیب خبری الا ان عقد الوضع شبیه بعقد
الحمل فان الترکیب التقییدی اشارة الی الترکیب الخبری فانک اذا قلت الحیوان الناطق
فکانک قلت الحیوان الذی هو ناطق ولهذا یصح الافتراض عقد حمل کما یعتبر المادة فی عقد الحمل

کذلک

کذلک یعتبر فی عقد الوضع علی هذا یحمل کلام الشیخ فانه جعلها بشبهة منسوبا الی الموضوع
والثانی لیس منسوبا الی الموضوع ثم المادة لیست کیفیة کل نسبة بل کیفیة نسبة الایجابیة
ولا کل کیفیة نسبة ایجابیة بل کیفیة نسبة الایجابیة بالوجوب والامتناع والامکان وهی
لا تتغیر بواسطة ایجاب القضیة وسلبها فان نسبة الحیوان الی الانسان بالوجوب سواء
اوجب الحیوان له او سلب عنه هذا علی النسخة الاولی واما علی النسخة الثانیة فالمادة کیفیة
النسبة مطلقا سواء کانت ایجابیة او سلبیة حتی یکون نسبة الحیوان الی الانسان ان کان بالایجاب
فی مادة الوجوب وان کان بالسلب فهی فی مادة الامتناع فالحاصل ان المادة هی کیفیة النسبة
فی نفس الامر بالوجوب والامکان والامتناع ثم ان العقل ربما یعتبر کیفیة للنسبة ربما لا تطابق
تلک الکیفیة الثابتة فی نفس الامر او اعم منها او اخص او مباینا ویعبر عنها بعبارة هی
الجهة فالمادة بحسب نفس الامر والجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما طابقها وربما لم یطابقها
قال الامام انما احتاج المنطقیون الی التمییز بین المادة والجهة لان الغرض من موضوع القضایا
هو ترکیب الاقیسة لاستخراج النتائج وهی لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة
فی نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الی الفرق بین المادة
والجهة وهذا کلام حسن   الاطلاق فی القضیة القضیة ان ذکرت فیها الجهة فهی
موجهة والا فمطلقة فالتوجیه یقابل الاطلاق تقابل العدم والملکة لکن یقال للمطلقة
فی الموجهات جهة کما یعد السالبة فی الحملیات کما مرت انها حملیة وان لم یکن فیها حمل بالمجاز
لاستعدادها للحمل کذلک المطلقة وان لم یذکر فیها جهة عدت فی الموجهات مجازا لاستعدادها
لذکر الجهة فیها فان قلت اذا کانت المطلقة والموجهة متقابلان فکیف یکون المطلقة اعم
منها فنقول العموم بحسب الوجود والتقابل بحسب الصدق فمتی تحقق الموجهة تحقق المطلقة
وما صدق علیه المطلقة لم یصدق علیها الموجهة ثم ان المطلقة یدل علی ثبوت النسبة بالفعل
وهو الحکم بخلاف الممکنة فانها لا تدل علی وقوع النسبة فیها لجواز ان یبقی بالقوة دائما فلا حکم فیها
بالفعل فلا تتناول المطلقة فکما انها مغایرة للممکنة بحسب المفهوم والاعتبار فهو لان الجهة لم یذکر
فیها وذکرت فی الممکنة فمغایرة ایضا بحسب الذات والعموم فلیس اذا تحقق صدق الممکنة

تحقق صدق المطلقة فلما اراد الشیخ ان یبین التقابل بینهما بحسب الاعتبار والحقیقة بان
عموم المطلقة فی الموجهات فی القسم الثانی لم یذکر الممکنة فیه بل اقتصر علی القضایا الفعلیة
وهی الدائمة والضروریة واللادائمة واللاضروریة وهذا الکلام من الشارح کانه جواب
لسوالین الاول عرف الشیخ المطلقة بانها التی فیها حکم من غیر ان ضروریة او دوام
او غیر ذلک من کونه حینا من الاحیان او علی سبیل الامکان وهو یدل علی ان القضیة اذا اطلقت
یکون اعم من هذه القضایا الاربعة المقیدة بالضرورة والدوام والحین والامکان ضرورة
ان المطلق اعم من المقید فاجاب بان قید الامکان ینافی الاطلاق فی الدلالة فلا یتناول
الامکان ولهذا ذکر الشیخ تنبیها علی المقابلة بینهما لا علی العموم الثانی ان الشیخ قسم القضیة
الی قسمین واعتبر فی القسم الاول عدم امور اربعة ولم یعتبر فی القسم الثانی الا وجود احد الامور
الثلثة وحذف الامر الرابع وهو الامکان ولا شک انه مخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضیة
التی فیها حکم وح لا اخلال بالحصر وانما اعتبر الامکان فی القسم الاول لبیان التقابل
بینه وبین الاطلاق ولم یعتبر فی القسم الثانی لبیان عموم المطلقة فان قلت اذا لم
یکن فی الممکنة حکم بالفعل لم تکن قضیة لانها لا تتحقق بدون تحقق الحکم فنقول لیست قضیة
بالفعل بل بالقوة فان قلت الیس حکم فی الممکنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او سلب
الامتناع عن الجانب الموافق فنقول ذلک حکم علی النسبة المتصورة بین طرفیها او علی
نقیضها وهو حقیقة الجهة کما قالوا ان الجهة القضیة المعقولة حکم العقل علی النسبة بالکیفیة
لا حکم بنسبة المحمول الی الموضوع وهو معدوم   والفرق بین الضرورة بالدوام وتفسیر
الضرورة بالدوام حیث قال الشیخ انا نعنی بها ان الانسان لم یزل ولا یزال جسما فانه یدل علی ان
الضرورة المطلقة ما یکون الحکم فیها لم یزل ولا یزال وهو مفهوم الدوام الازلی وحیث
قال بل نعنی به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق فانه مفهوم الدوام الذاتی وهو
تفسیر بالاعم لما تقرر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو اسم ناقص لو تنازع علی تساویهما فی نفس الامر
واعتبار الضرورات فی الایجاب والسلب واحد الا شرط المحمول فانک اذا قلت زید لیس بکاتب
ما دام کاتبا لم یصح للزوم التناقض بل انما یصح اذا قلت زید لیس بکاتب ما دام لیس بکاتب وح

یصیر

یصیر السلب جزءا من المحمول فلا معنی لذلک الا ان زید لیس بکاتب ما دام علم الکتابة ثابتا له
فیکون موجبة اما معدولة او سالبة المحمول والضرورة المشروطة بالوصف ان لم تقید باللا
الذاتیة احتملت ان یکون ضروریة ذاتیة وان لا یکون فما یکون ضروریة ذاتیة داخل فی الضروریة   ضرورة
بحسب الذات فلا فائدة فی افرادها قسما آخر مغایرا للضروریة الذاتیة وان قیدت
باللاضرورة الذاتیة لم یتناول الضروریة الذاتیة واختصت قسما آخر مباینا وهذا الکلام
من الشارح کانه سوال علی ما فعل الشیخ فانه لما جعل المشروطة بالوصف ضروریة یعتبر فیها
شرط وصف الموضوع اعم من ان یکون ضروریة ذاتیة او لا یکون وح تتداخل الاقسام و
الجواب ان هذا التقسیم باعتبار التغایر بین المفهومات کاف والا فالسوال وارد
علی سائر الاقسام فان المشروطة بالذات یتناول المطلقة وبحسب الوقت یتناول الضروریة
بالذات والمطلقة وبشرط المحمول یتناول جمیع الاقسام فقوله فلا فائدة فی افراده قسما
آخر ممنوع بل الغرض تحصیل مفهومات القضایا سواء کانت متباینة او متداخلة وتوصلها
والضروریة بشرط المحمول متاخرة عن الوجود وباقی الضرورات متقدمة علی الوجود فان المحمول
لم یوجد للموضوع ما لم یصر ضروریا له فالضروریة الذاتیة سابقة علی وجود المحمول والا الضروریة
الوقتیة والوصفیة   یعنی الاقسام لمضاف المطلق الغیر الضروری وهو ما فیه
حکم من غیر ضرورة ذاتیة الاقسام الاربعة من الضروریة والدوام من غیر ضرورته اما الاقسام
الاربعة فی المشروطة بالوصف علی نحو لا یشمل الضروری الذاتی ای یعتبر فیها نفی الضروریة
الذاتیة علی ما لخصه من قبل وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعین وغیره والقید الذی اولا فی
المشروطة بالوصف ای انه لو کان فی سائر الاقسام فانها ایضا تتناول الضروریة الذاتیة وکلام
الشیخ لیس الا ان الضرورات المشروطة الاربع لمضاف المطلق اذا قیدت باللاضرورة
الذاتیة والظاهر هذا التقسیم لم یصرح به ولما کانت هذه الضرورات غیر شاملة للدوام المطلق
فانها لو کانت شاملة له وهو شامل للضروری الذاتی کانت شاملة للضروری الذاتی وقد فرضناها
غیر ضروریة ذاتیة هف کان المطلق الغیر الضروری اما ضروریة من غیر دوام او دوام من غیر
ضرورة ولقائل ان یخدشه بانه لا یلزم من عدم شمول الضرورات للدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق

للمطلق اخص من المطلق العام بسبب الضرورة الذاتية فان المطلق العام متناول دون هذا
للمطلق وقد بان من هنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص
ومنشاء هذا الاشتراك هو ان التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه وهو واضح ثم
ذكر ان المطلقة قد تخص بالقضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى آخر والمطلق
يطلق على ثلثة معان آ المطلقة العامة التي هي الفعليات ب المطلقة اللاضرورية
التي تتناول الضرورات الا الاربع والدائمة اللاضرورية ج المطلقة اللادائمة وهي تتناول
الضرورات الا الاربع دون الدائمة للجمهور من المنطقيين اعلم ان الضرورة
والدوام ان اعتبر بحسب مفهوميهما فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام
شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك فمتى كان المحمول ممتنع الانفكاك
عن الموضوع ثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعا من غير عكس وان اعتبر بحسب الا
نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات او الوجوب مطلقا لتعم ما ان يكون بالذات
او بالغير فان اريد الوجوب بالذات ففي الشرح ان الدوام لتم منه لان بعض الممكنات دائمة
الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا
فهي والدوام متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دليلا لا يوجد الا مع هذا الوجوب معتقدا بان الا فرق
الا ح من الكليات والجزئيات ليس بجيد ولكن فرق الشيخ ما هو على المفهوم لان القول لا بحث
عن المادة ومن طن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري لا ذاتي فيكون دليلا وهو باطل لان من
المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع لا دائما بل في بعض الاوقات كما ان كل كوكب
له شروق وغروب لا دائما بل في وقت معين وكل انسان متنفس لا دائما بل وقتا ما
فيحال التدجيعا الى الامكان الخاص حاصل طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان
العام حاصل طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن الامكان نفسه ليس هو نفس
سلب الضرورة بل معنى يلازمه لاحتمال انه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع والممتنع
اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس من القسمين امر مشترك يكون نفسهما او جزءا لهما لانه

اذا

اذ لا اشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان ولا بد يكون المشترك بينهما امرا عارضا لهما
والممكن وهو الذي ليس بممتنع اما ليس بممتنع ان يكون مقابلا بممتنع ان يكون واما ليس بممتنع لا ان
يكون مقابلا لممتنع ان لا يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلا فيهما بل خارجا عنهما
لازما فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا نفس الامتناع لانه مشترك بين القسمين
والمشترك بينهما خارج عنهما لازم واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس
سلب الضرورة اي الامكان الامكان مقابلا لكل واحد من الضرورتين او مقابلا للضرورتين
يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام منظور فيه
من وجهين الاول هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم منه ان لا
يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود وامكان العدم اشتراك
في امر ذاتي فان مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين ولئن سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن
من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فان من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا
عن القسمين والامكان نفسه ولا يمكن ان يقال سلب الامتناع لا بد ان يكون داخلا في القسمين
لانه يصرح باشتراك القسمين في امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني ان هذا الكلام ينافي ما ذكره
من ان الامكان وضع لفظه بازاء سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ يشير به ان الممكن
سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه ومن
الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم هذا السلب بل المراد ان الامكان امر ثبوتي
يلزم ذلك السلب لكن الحق اباه لصحة حمل الامكان على المعدومات مع انه يمتنع حمل على المعدوم
ما يكون ثبوتيا والا لكان ما ليس بثابت موصوفا بثابت هف وكان هذا الكلام من
الامام مبني على حمله قول الشيخ من سلب الضرورة الى ما يلازمه وهو ذاهب الى ان الامكان
امر ثبوتي فلهذا لم يحمله نفس السلب ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلبا آخر فالثبوتي لان الدلالة
الثابتة في الخارج لم يلزم من عدم سلبيته ثبوتيته في الخارج وان الدلالة ما لا يكون السلب آخر فالثبوتي
ان الدلالة الثابتة في الخارج لم يلزم من عدم سلبيته ثبوتيته في الخارج ولان الدلالة ما لا يكون
السلب عبارة عن مفهومه ثم لا يصح حمله على المعدوم وهو باطل ثم لو لا اعتراضا آخر وهو ان الامكان

اما امكان الوجود او امكان العدم وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة
الوجود العدم وهو محمول على الممتنع والممكن مما يلازم سلب ضرورة الوجود ليس هو مطلق
الامكان بل امكان الوجود فالواجب المشترك ما يلازم سلب ضرورة احد الطرفين حتى
يتناول الممتنع لجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان لفظ وضع لما يلازم سلب
الامتناع في جانب الوجود فان العامة كما اطلقوا الممتنع ارادوا والممتنع ان يكون وغير الممتنع
ارادوا غير الممتنع ان يكون شيء خطر بالهم سلب الامتناع كان ذلك في صورة الوجود وكان الا
مكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم
ثم لما نقله القوم الى هذا المفهوم محقق ايضا في جانب العدم استعمل فيه ايضا فنقل الشيخ
متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلي وجريانه تصل لانه لا ذاك الثاني انا لا نم
ان سلب ضرورة العدم لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو
الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون في جانب السلب فالامكان
وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود
قابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون
هذا معنى ثالث للممكن لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلى عن الضرورة
يكون احق بهذا الاسم فاطلق اولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين
ثم على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب الضرورة
الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص به لانه اقرب الى حاق الوسط
بين الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو
جائز الايجاب جائز السلب جوازا صرفا فالضرورة بشرط المحمول يقابله لهذا الامكان
بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة وهي الضرورة الا انها شاركته في المادة
لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرطه ولقائل نقل هو حق
من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان
على معنى الحيوان الا ان الاخص اكمل ثبوتا ولا الجزئيات من الاعم ضرورة ان الجزئيات الاخص

بعض

بعض جزئيات الاعم والاعم اكمل ثبوتا ولا بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم
الاخص ويمكن حمل قوله ويختلفان بان احدهما اكمل ثبوتا ولا من الآخر عليهما والاعم انما يطلق
على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الاعم فان صدق الحيوان
على الانسان ليس لانه موضوع بمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان
فان اطلاقه على معنى الامكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا
انتفاء المعنى ثانيا لكان الامكان منطلقا عليه كالنوع والجدي السودان باسم واحد
يقع عليه وعلى صفته بمعنى فكما لا يقال ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا
يقال ان وقوع الامكان على المعنى بحسب العموم والخصوص والحاصل انا ان اعتبرنا المتنبه
من مفهومات الامكان ان اخذنا النظر اليها فلا شك ان بينها عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ
الامكان ومن شان حمل المواطات صدق الاسم ايضا فهو لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان الاسم
الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك في الامكان ولانه يقع على المعاني
المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير وهو الممكن الاخص بجميع المعاني التي بمعناه وبمعنى الخاص
وبالمعنى العام بالاشتراك بل يقع وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك
الثاني وقوعه عليه بحسب العموم ولذا اعتبرنا الامكان الاخص وللاعتبارات خمسة
والاربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب
الذات او لا ضروريهما والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث اما ان يشتمل على ضرورة
ما او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي ترك
الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لا نم ان هذا القسم متروك في القسمة فان قوله
وجوده ضرورة ما لم يكن ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام
بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن له قسمة فان الممكن الخاص
اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة فيه فصار الحاصل تحصر الاقسام الاربعة اجاب الشارح بانه الجاز
على القسمين ضرورة الوجود وضرورة العدم تحت الوجوب لا ضرورة ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع
تحت الضرورة مطلقا وح يكون القسمة شاملة كما يقال اما ضروري بحسب الذات او ضروري الا بحسب
الذات او لا ضرورة

فان قلت هذا التقدير وموجه التسمية قوله موجبة ضرورية ما ممتنع لان الشي الموجود
يستحيل انه ضرورة العدم مقول التركيب يحتمل وجهين لصلحهما لان قوله لضرورة ما كما
وقعت صفة لموجبة وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضرورة العدم وثانيهما ان ضرورة ما
يرتفع بموجبة ويكون معناه وثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة ما يتناول
ضرورة الوجود وضرورة العدم وكان الشارح قال ظاهر التركيب لا يحتمل ضرورة العدم
ولو فرضناه بحسب يتناولها فالمناسب تثليث القسمة فاللازم لما تثليثها او تخميسها ولما
التربيع فلا وجه له هذا معنى رابع من زعم ان الممكن بالامكان الاستقبالي فيه لصلاة اعتبره
بالقياس الى الاستقبال لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة ضرورة وجودها
او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم يتعين بعد فيه لعدم حصوله و
اشترط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان ضروريا
والممكن ما لا ضرورة فيه لصلاة ولا عليهم بانه لو كان معدوما في الحال لكان ضروريا ايضا فلا يكون
ممكنا المراد على الرواية الاولى ان الموجود لا ينافي الامكان لان الوجود لما
بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية لعدلها بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية
فهو الوجوب لا ينافي الامكان الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي الامكان
الثاني وان كان بالضرورة الذاتية فهو الوجوب لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود
في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال لجواز ان يكون الشي موجودا في الحال معدوما في الاستقبال
فيطريق الاولى ان لا ينافي الامكان في الاستقبال فلما قال يبطل بحث الامكان الاول
فما قال يصدق عليه لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم والشي اذا كان ضروري
الوجود فلا شك في ان يقال انه ليس بضروري العدم ولما دخل تحت الضرورة دخل انه
لذا اطلق الممكن في العرف يفهم منه انه ليس بممتنع ولذا اطلق غير الممكن يفهم منه انه ممتنع
اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب ضرورة
العدم وما ليس بضروري العدم جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب
بحسب هذا الامكان لهذه الضرورة والعلم الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة
الضرورة

الضرورة لان الاولى سلب مكيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فسالبة
الضرورة لان سلب ضرورية الخاصة في ملازمة لممكنة العامة السالبة لان سلب الضرورة للاخاصة
كالخاصة نقيض الضرورة للاخاصة ونقيض الضرورة للاخاصة الامكان العام السلبي وكذلك
البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة توجهها الاطلاق للسلب والايجاب معا فهما كالاولى يلازم ح
اللاضرورية لان قيد اللاضرورية فيها موجبة ممكنة عامة فجاز ان يمتنع بالقوة دليا ولا يبدل
موجبة لاضرورية لان ايجابها ايجاب الفعل بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية وموجبتها
دولم الطرفين فما خلا الموجبة اللاضرورية دولم الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام
السلب فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى لانه اذا صدقت الموجبة دليا لم يصدق
سالبتها اذ هي بالفعل لا غير فلا يصدق السالبة دليا لم يصدق موجبتها لكونها بالفعل فلا يمكن
بانقسام الطرفين الانقسام في مادة واحدة لامتناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب
في مادة واحدة بل في مادتين اشارة الى تحقيق الموجبة الكلية في الجهات لما كان الجهة كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع لا بد ان يحقق الموضوع والمحمول حتى يحقق كيفية النسبة بينهما
فاذا قلنا كل ج ب لا نعني به كلية ج اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا المجموع الكلي اي
الكلي العقلي والمالم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة موضوعا في بعض القضايا كالمهملات
ولغيري جزء موضوع كما في المخصوصات والمحصورات وبيان ذلك ان موضوع القضية
اما الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم والاول
موضوع المهملات والثاني موضوع المخصوصات والثالث الكلي العقلي او موضوع المحصورات
وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج يمتنع ان يكون كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي
من غير اشارة الى مادة من المواد واما الكلية المقيدة لج فهي الكلي العقلي واما ثانيا فلان
قوله والمالم يذكر الكلي الطبيعي انما يصح لو احتمل العبارة وليس كذلك فان المتبادر يحقق
مفهوم الكل وحمل الكل على الكلي الطبيعي مما لا يخطر بال احد والحق ما فهم الامام من المراد
بالكلية الكلي المجموعي واما اشتمال مثاله على المغالطة فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات
وكل واحد منها والكل في قوله الكل عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء وما ذهب

اليه الفارابي مخالف للعرف والتحقيق اما انه مخالف للعرف فلانه لذا اطلق الاسود في
العرف لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان
يكون انسانا ولا يدخل في الحكم على الانسان وفيه بحث لطيف لاشتراك الاسم فانه لو اريد
به الامكان العام فبطلانه ظاهر لانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة
ولو اريد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على الفارابي لانه اراد به الامكان
العام والحكم بالمائل ليس على الموصوفات بج الموجودة في الخارج فقط او المفروضة
فقط بل على مجموعهما وهذا شرح لا يطابق المتن لانه يحدد الاتصاف بج بحيث يعم
الفرض الذهني او الوجود الخارجي على ما يصرح به قوله كان موصوفا في الفرض الذهني او
الوجود الخارجي واما لفظ الله فلا بحث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة فلذلك شيء
لكن لا تعلق للتي به وقوله حصره لج حمل الايجاب الكلي اشارة الى ما سبق من ابطال قول
من زعم ان كل حكم كلي ضرورية وبه بقوله فانا زدناه شيئا لتعقله وحققناه على التقابل الافلاك
والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة وفيما بين من المغايرة بين
الضرورة والدائم يوهمن بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال يل يجب
ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة وليسلب عن البعض لا محالة وذلك زيادة تاكيد لعلم
امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما بالمغلطة بل انما الاضراب عن الاول
ومثل ان نقول كل احد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود
الذات لما حقق الضرورة والدائمة الذاتيتين شرع في بيان الوجودية اللادائمة وهي
التي يحكم فيها بثبوت المحمول او سلبه في وقت معين لا دائما مطلقة
وقتية لا دائمة والتي يحكم فيها بثبوت المحمول لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها ما دام
ج لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة من العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والشيخ لم يفرق
بينها لكل واحدة من هذه الاصناف يشمل الضرورية واللاضرورية وقول الشارح اشارة الى
ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق للتي لا اشتراكه من الدوام والضرورة الكلم الا انه اعتبر
لكلها في الكتاب فان قلت قد سبق ان الوجودية اللادائمة يتناول الضروريات
الا ان

للذاتي التي فيها الضرورة بشرط المحمول فلم يعدها من اقسامها هاهنا اجاب
بانه لم يذكر الضرورة بشرط المحمول هاهنا لانها داخلة فيما ذكره من الوجوديات فان
الموصوف بج في وقت معين لو غيره اما ان يكون كذلك بالضرورة او لا يكون فان لم يكن
بالضرورة يكون ضروريا له بشرط المحمول وفيه نظر لان هذا القسم من الضرورة بشرط
المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلاثة داخل بعضها في بعض
بل كلها داخل الضرورة بشرط المحمول وعلى ما يقوم قوم هؤلاء لما سمعوا
ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية لو اجروا ان يعرفوا اسمها بعد ان اعتقدوا ان الحكم
في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا المطلقة ما يشتمل على الوجود الماضي والحال
ولزمهم ان يخصوا الممكنة بالاستقبال وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس
الى وجود ذات الموضوع وما بالفعل هو الموجود اما الماضي او الحال واما المستقبل فليس بالفعل
بل بالقوة ولزمهم ايضا ان يعرفوا الضرورية بما يشمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة و
الممكنة فلا يختص بزمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال فانه
ابدا ولا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورة اولى فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورة بجميع
الازمنة والى هذا اشار بقوله ويكون اح قولنا كل ج ب بالضرورة ما يشمل جميع الازمنة
الى آخره وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما ان هذه التفاسير
يخرج الكلية من ان يكون كلية فان كل ج موجود في الخارج في وقت ما لا في سائر الاوقات بعض ج
وثانيهما انه يلزم منه تعلق الجهة بالسور لا باعتبار طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو
الواجب وذلك لانا لو فرضنا زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق ح
كل حيوان انسان بالاطلاق ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصدقان
بالامكان فالاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لطبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة
الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتاخرون من كلام الشيخ
اما كيفية نسبة المحمول الى كل واحد واحد او كيفية نسبته الى الكل من حيث هو كل على اختلاف
التفاسير ومن البين ان لا يلزم من ذلك المذهب ان يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية

لنسبة المحمول الى كل واحد من الماضى لو الحال على سبيل البدل وتحقيق المبحث الذى هو فى شرح

للمطالع لشرح الى الى المطلقة الكلية اذ كانت فى السالبة المطلقة الكلية

هى التى تسلب المحمول عن كل واحد من غير بيان وقت وحال على قياس الموجبة ولما كان لا شئ

من ج ب لغايتهم فى العرف السلب الوصفى عدل عن هذه العبارة فى السالبة

المطلقة الى ما شبه الموجب المعدول اعنى قولنا كل ج سلبى عنه ب ولما اشبه المعدول

لانه يوهم ان هناك اثبات سلبى ب لكل ج لكنه فى الحقيقة سلب فان السلبى يشتمل على حرف السلب

يقدر بعد سلبى فيكون السلب داخلا على الربط لان ذلك الضمير هو الذى يربط الباء على كل

ج وانضاف لكن المثال فى قوة قولنا كل ج لا يوجد له ب فكانه سلب لتقدم حرف السلب

على الرابطة فكذلك فى ذلك والحاصل ان السالبة المطلقة فنقيض احدهما لا شئ من ج ب

وثانيهما كل ج ليس هو ب والصيغة الاولى تفيد السلب الوصفى فى العرف وقوله

وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شئ من الانسان بنائم تعليل لكون مفهوم السالبة السلب الوصفى

اى لا يصح ان يقال اى عند اهل العرف لا شئ من الانسان بنائم لكذب السلب الوصفى وان

صدق السلب عن جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح لان يقال اى عند اهل العرف

كل انسان نائم تعليل لكون مفهوم للموجبة ليس هو الايجاب الوصفى والصيغة الثانية

لا تفيد السلب الوصفى بل اطلاق السلب لانها مساوية فى الصورة لقولنا كل ج هو ليس

وهو لا يفيد اشتراط الوصف لكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى الالفاظ به هو

ما تساوى قولنا كل ج يكون ليس ب او سلب عنه ب اى يكون مسلوبا عنه ب فانه

موجبة معدولة لتقدم الرابطة على السلب ليس المراد بالمساواة ههنا المساواة فى العموم

لان السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة فى الصورة حيث وضع فيها كل واحد له

لا شئ فان لفظة كل للعموم فاذا سلب عنه المحمول افاد السلب الكلى واذا اثبت له افاد الايجاب

الكلى على ما صرح به فى الشفاء وامّا الضرورة فلا بد فيها من الجهتين قد حصل مما مر انا اذا

اطلقنا للسالبة الكلية وقلنا لا شئ من ج ب فهم دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع

واذا قلنا كل ج ليس ب لا يفهم منه الا الاطلاق السلبى من غير زيادة فهذان للاطلاقات

منهما

منهما بعكس المفهوم وهما غير متلازمين فامّا فى الضرورة فلا بد من الجهتين احدهما جهة للضرورة

اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد فى قولنا بالضرورة كل ج ليس ب ومن جهة الضرورة

اذا كانت كيفية لعموم السلب فى قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما

دوام التسلسل ضرورته وهما متلازمتان وان كان بينهما اختلاف فى المعنى فان قولنا بالضرورة

كل ج هو ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد صريحا وقولنا لا شئ من ج ب لا

يفيد ذلك صريحا بل المصرح فيه انه ليس شئ من ج ب وهو رفع الايجاب الجزئى الحكمى رفع

للايجاب الجزئى بلازم السلب الكلى بالضرورة ههنا لكون السلب عاما وبحصره فان شيئا

من ج ب يصدق بثبوت ب لفرد ما من افراد ج فاذا دخل عليه حرف السلب افاد العموم

لان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم ولا تعرض فيه لكل واحد الا بالقوة وعلى هذا القياس

الممكنان اذ لا يفهم من شئ منهما الدوام كان القيد بالامكان صارفا عن مفهوم الاطلاق

وهما متلازمتان مع افتراقهما فى المعنى كما فى الضرورتين هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر

الصائب وامّا ما قاله الشارح فبيانه موقوف على تقديم مقدمة وهى ان الموضع الطبيعى

للجهة ان تقرن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسور

فقد ازيلت عن موضعها الطبيعى فلم تكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا

قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شئ من ج ب يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع

ثبوت المحمول او سلبه كان معنى قولنا كل ج او لا شئ من ج ب بالضرورة هو ب اجتماع افراد

الموضوع فى ضرورة ثبوت المحمول او سلبه كان معنى قولنا كل ج او لا شئ من ج ب بالضرورة هو

ب اجتماع افراد الموضوع فى ضرورة المحمول او سلبه ولا خفاء فى انه متى صدق ضرورة

اجتماع الافراد فى ثبوت او سلب صدق اجتماع الافراد فى ضرورة الثبوت او السلب

بالعكس فهما متلازمان اذا تحقق هذا التصوير فنقول المراد ان لا بد من ضرورة الحمل فى

قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب وضرورة السور فى قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب ولا كان

منهما افتراق فى المعنى فانّ الاول معناه ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع

وهو اجتماع الافراد فى ضرورة سلب المحمول والثانى معناه ضرورة سلب المحمول عن احاد الموضوع

على سبيل الجمع اى ضرورة اجتماع الاحاد فى سلب المحمول ففى الاول يتعلق الضرورة بكل واحد

وهى تستلزم ضرورة السلب عن الكل اى كل واحد معا والثانى بالعكس هذا كلامه وفيه نظر

لان الكلام اولا فى مفهوم المطلقة وهذا البحث فى الفرق من جهتى الحمل والسور اجنبى عنه

لا مناسبة له اصلا ولو كان المراد ذلك فلا بد ان ينص الا طلاقين لانه متى يحقق اجتماع

الافراد فى اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع فى المحمول وبالعكس ولا يتضح الامكان

على هذا القياس لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد فى امكان المحمول صدق امكان اجتماع

الافراد فى المحمول فان كل انسان يمكن ان تشبعه هذه الرغيف ولا يمكن اجتماع افراد

الانسان على اشباع الرغيف قال الامام مقصود الشيخ ان لا بد من جهة الضرورة

فى الايجاب وهو قولنا كل ج يكون ليس ب ومن جهة للضرورة فى السلب وهو قولنا لا | شئ

من ج ب بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام فقد الموجبة

وهذا الفرق لا ياتى فى الضرورة لان الضرورة لا تعقل منفكة عن الدوام والهام الدوام

حيث يعقل الانفكاك عن الدوام ولعترض الشارح عليه بان الامكان يعقل منفكا عن الدوام

فيجب ان تكون سالبة موهمة للدوام فتكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة وقد ذكر

الشيخ بخلافه ويوخطاه نشاء من ايهام العكس فان الامام لم يقل انه كلما يعقل الدوام توهم

السلب الدوام بل قال كلما توهم السلب الدوام يعقل الانفكاك والسلب الضرورى لو

توهم الدوام لكان بحيث يعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك ثم يرد على الامام انه لو كان

المراد الاعلام انه لا بد من ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم يصح قوله فيكونان مع اختلاف

المعنى ليس بينهما افتراق اللزوم لذلك تلازم بين ضرورتى الايجاب والسلب

تنبيه على مواضع خلاف ووفاق اعتبار الجهة على ما فسره الشارح مخصوص للاطلاق

بالافراد الخارجية الموجودة امّا الماضى او فى الحال وللامكان بالافراد الخارجية الموجودة

فى زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجية الموجودة فى سائر الازمنة وذلك هو الملك

التحف

التحف واعتبار الحمل اخذ الضرورة والامكان وللاطلاق بالقياس الى جميع الافراد

الخارجية والعقلية الموجودة فى سائر الازمنة على ما يوجد التحقيق فتكون بين الاعتبارين

مواضع وفاق وخلاف امّا الوفاق فكما فى بعض المواد وامّا الخلاف فهو ان المطلقة

بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل للمعنى واللزوم امّا للمعنى فقد مر وامّا اللزوم

فلانه قد تصدق الاولى بدون الثانية فانا اذا فرضنا انحصار جميع افراد الانسان فى الابيض

صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على

الموجودات الخارجية والعقلية للانسان وان انحصر فى افراده الخارجية الموجودة

فى الحال فى الابيض الا انه لما لا يكون لافراده الموجودة فى الماضى او الاستقبال او

لافراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة ولا يصدق ايضا خالف الممكنة بحسب

الحمل لما للمفهوم فظاهر مما سبق وامّا بحسب الصدق فلانه لما يصدق الممكنة بحسب الجهة

ولا يصدق بحسب الحمل كما اذا فرض انحصار اللون فى البياض فى زمان قبل ذلك الزمان

تصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان ولا تصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا

ليس بعض اللون بياضا بالضرورة كافراد السواد وهكذا الحكم فى المثال الثالث

وانما لولا فى المثال ليس الاضرين مادة الضرورة وفى المثال الاول مادة الامكان لان

الغرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين وهو لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق بحسب

الجهة كل انسان ابيض بالامكان كذلك يصدق بحسب الحمل بخلاف مادة الضرورة وامّا

افتراق الاعتبارين فى الضرورة بحسب الصدق فقد اشار اليه الشارح يصدق قولنا

فى المثال المذكور كل حيوان موجود فى الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور

وهو بين لان الموجود فى الحال ان كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان القضية

الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب السور للموضوع وان لم يكن

قيدا للموضوع لم تصدق تلك القضية بحسب الحمل على ما صرح به هو لا للموضوع لعم وكان

الشارح لما لم يذكر الفرق فى الضرورة بحسب الصدق لتعذره فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع

الافراد الخارجية وبان علم للانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات كل الافراد

لان اعتبار الحمل

لجميع الافراد الخارجية والعقلية ثم لم يذكر ما

العقلية تغاير الخارجيات في الحكم وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كان
بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض الذي توجهوا من الايجاب الكلي الوقتي الى
الدوام بحسب الوصف ساعدوا ومحصل هذا البحث في ان الجزئية لا يوهم ذلك فالزم
للشيخ بان الجزئية لما صدق فيها بمجرد الاطلاق كان كل جزئية يصدق بالاطلاق لان
جميع الجزئيات متساوية في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدقت
الكلية بالاطلاق من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اي يمكن اعتبار
السالبة الكلية من غير الدوام فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقات الكلية
المستعملة في العلوم فانها توهم الدوام وان لا لا لزوم صدق الكليات المطلقة
بالفعل بصدق الجزئية لا تشتمل بها والا لا وجب صدق الكلية عند صدق جزئية
وبطلانه ظاهر واما ثانيا فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام
لا ينفك عن الضرورة صرحوا بان الجزئية ينفك عنها فيقال لو كان كذلك لكان كل
جزئية ينفك عن الدوام فيصدق الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ صرح
بانفكاك الضرورة عن الدوام في الجزئيات وعرض بعدم انفكاكها عنه في الكليات
يقول الشارح يريد صحة اعتبار الاطلاق في السلب شرح لقوله وكذلك
حال السلب واما قوله ولعله لانه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه
بقوله وباقي الفصل ظاهر فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات بين ان الجزئية
الضرورية لا تنافي الجزئية اللاضرورية لتصادقهما في بعض المواد اشارة له
تلازم ذوات الجهة المركبة لا ذوات الجهة وموادها لان الجهة لفظ دال عليها ويحتمل
ان يقال المراد بها القضايا لانها ذوات الجهات فالضروري الا ان يكون في قوة اي لا يساوي
لا يمكن ان لا يكون وكذلك لا يساوي ممتنع ان لا يكون وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة
متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان نقائض الامور المتساوية متساوية
وعلى هذا طبقة الامتناع ونقائضها والى تساويها اشار بقوله يقوم بعضها مقام
البعض والامكان العام للمعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان عبارة عن سلب الامتناع و
بحوامع

والا

والا لكان ما لا يمكن ان لا يكون معناه ما ليس ليس بممتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون
فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لا انا اعرض المراد به ما يلازم سلب الامتناع على ما مر وليس
للامكان الخاص والاخص لو لزم ينعكس عليها من باقي الضرورة بل لو لزم لعم منها كالا
ان يكون ولا ممتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي لاختلاف القضيتين قد يكون
باختلاف اجزائها لا الاختلاف الحقيقي منها الذي هو الاختلافات المذكورة هو الاختلاف
بالايجاب والسلب فانهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان واما سائر الاختلافات
فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما بالاختلاف في الموضوع او الاختلاف في المحمول
او الاختلاف في جهة الحمل وايا ما كان فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب والسلب فان الاختلاف
للموضوع يرجع الى ان احدى القضيتين يشتمل عليه والقضية الاخرى ليس يشتمل عليه
فالاختلاف بينهما بحسب اشتمالها على الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب والسلب
والصدق والكذب يستقل تعينا انا قد سمعت ان المواد ثلث ففي مادة الضرورة
صدق الايجاب متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس من ذلك واما في
الامكان فبالنظر الى الماضي او الحال يتعين صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت
المحمول للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب والا فبالعكس واما
بالقياس الينا فربما لا يتعين الصدق والكذب عندنا للجهل وبالنظر الى الاستقبال
فالجمهور على انه ليس يتعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس الينا والتحقيق يا باه لان
كل حادث انما يحصل اذا وصلت سلسلة الاستعدادات اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال
ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب وان لا تعين صدق السلب فاحدهما متعين في نفس الامر
لكنه ليس معلوم لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ما نسبه للقول فاذا قلنا زيد يكتب ولا يكتب
فاما ان يكون الصادق حاصلا واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق
في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا واحد منهما فيكون كل منهما خاليا عن الصدق والكذب
والشيخ لا يقال تعين الايجاب والسلب متوقف على وجود العلة التامة او عدمها وهي غير موجودة
بعد فلا تعين في زمان الاستقبال وايضا تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على حضور

ولجب

نعيم

زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاضر فلا تعين لاحدهما بحسب الامر نفسه ولا بحسب علمنا
لانا نقول اللازم من ذلك ان احد الطرفين ليس متعين في الحال وهو لا ينافي تعينه في زمان
الاستقبال فالقول المطابق له يكون صادقا وما لا يطابقه كاذبا وكيف ما كانت فالتناقض
لم يتوقف على تعين الصدق او الكذب بل مناطه اقسام الصدق والكذب بعينه لو
فرض عند بحيث لا يخرجان عنهما وهو تاكيد لانقسام الصدق والكذب فانهما ان صدقا
خرج الكذب عنهما وان كذبا خرج الصدق عنهما ولقوله انما يتعلق بالمفرد
لا شك ان تلك الامور كما يصح اعتبارها للموضوع كذلك يصح اعتبارها للمحمول واقع عند
عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يتعلق
بالحكم نفسه كقولنا الثمن يخفف عند علم الرد ولا يخفف عند البر فقال قيل لانم
ان هذا الاعتبار يتعلق بالحكم بل انما بالموضوع او بالمحمول فالجواب ان تعلقه باحدهما
لا بالحكم نفسه يشتمل على تعسف عظيم لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم انه راجع الى نفس الحكم
وايضا فكما يمكن يتعلق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم و
تعليقه بالحكم مغاير لتعليقه بالطرفين ولهذا القدر يحصل المطلوب اذ المطلوب صحة
اعتبار يتعلق بنفس الحكم واليه اشار بقوله والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث
يتعلق بالحكم الى آخره ومن الشروط الاختلاف في الكمية لجواز اجتماع الكليتين على الكذب
والجزئيتين على الصدق في مادة الامكان فان قلت الكليتان في مادة الامكان صادقتان
قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان فنقول
البحث ليس من اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكمية فلا اعتبار للجهة هنا فالكليتان كاذبتان
اما الاولى فلصدق قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما الثانية فلصدق قولنا بعض
الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كذا قيل والاولى بيان كذب الكليتين وصدق
الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم بين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف التي تعم الضرورة وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما هو ظاهر و
المطلقة تتناول القسمين كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث اذ عند رفعها تحقق ذلك
القسم

القسم وعند وجودها لم يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة ولذلك نقيض كل ج ب
بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض بعض ج ب كل ج دائما ليس ب عند ت وهو يطابق
اللفظ المتعارف للسلب الكلي اي السالبة العرفية وفيه نظر لان الدوام في الدائمة
بحسب الذات والدوام في العرفية بحسب الوصف فهما ليستا متطابقتين على الاطلاق
بل انما تتطابقان باعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة لكن حكم الكلي
المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة من بعض الوجوه
لا من جميع الوجوه قد ذكرنا ان الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة واخرى يعتبر فيه
اللادوام فان اعتبر فيها اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام لما انحصرت
في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي من الدوام والوجودية اللادائمة هي
القسم الثالث فيكون نقيضها احد القسمين الاخرين اما دوام الايجاب او دوام السلب فيكون
نقيضها نقيض المطلقة مع ما يفضل المطلقة عليها فان المطلقة الموجبة تفضل على الوجودية الكلية
بانها تتناول دوام الايجاب ونقيضها دوام السلب فلما كان نقيض الوجودية يتناول الامرين
فبعضها نقيض المطلقة مع ما يفضل هي عليها وهو دوام السلب وكذلك المطلقة السالبة تفضل
على الوجودية السالبة بدوام السلب فنقيضها نقيض المطلقة مع ما تفضل هي عليها وهو دوام السلب
وان اعتبر فيها اللاضرورة والمطلقة تفضل عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضها اما الدائمة المخالفة
او الضرورة الموافقة فاذا قلنا بالوجود كل ج ب يكون نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب بل
اما دائما بعض ج ب او ت مسلوب عنه ولما النسخة المشتملة على الضرورة فليست بصحيحة لما تقدم
وما تأخر اما ما تقدم فلان القضية التي خصصها الشيخ باسم الوجودية هي الوجودية اللادائمة ولما
ما تاخر فهو ما قال الشارح ان باقي المحصورات في الوجودية اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على
ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج كما هو بالوجود بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما
وتقيض قولنا ليس بعض ج ب اي السببية بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما ليس دائما ب
واعلم ان احد نقيض السالبة الجزئية صواب واحد نقيض الموجبة ليس بصواب لان الترديد بين
نقيضي الجزئية كل واحد كاف في نقض الجزئية والترديد بين الكليتين ليس بكاف على ما هو المشهور

كذا النسخ ... للوجودية
المطلقة ... المطلقة
... الدوام
بعض ... نقيض
ونقيضها ... دائما
للوجودية ...
بعض ... ٥

ولا يخفى ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب سويا الفرق بين سلب الاطلاق
والاطلاق السلبي للاطلاق اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي اللاداي
فالفرق منه وبين اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للكلية
في الكيف وهي الضرورة للموجبة ومع الضرورة المخالفة وهي الضرورة السالبة لان سلب الاطلاق
الوجودي اما باشتقاء الجزء الاول وح يصدق ان لبه الدائمة وهي تجتمع مع الضرورة ان السلب
واما باشتقاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة وهي تجتمع مع الضرورة الموجبة لان الاطلاق
الوجودي يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على السلب بالفعل فلا
يتناول الضرورة المخالفة وعلى الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة الموافقة واما سلب
الاطلاق العام اللاداي فهو يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف وهي الضرورة ان السالبة
لانه سلب دائم وهو يقع على ان لبه الضرورة بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع على الضرورة المخالفة
للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي الضرورة الموجبة واطلاق السلب اعني ان السلب
المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ ههنا
الفرق الثاني للاطلاق الوجودي فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب وسلب
الاطلاق انما يصدق مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار
الشارح بقوله وقد مر بيان هذا مرة اخرى حيث قال وان لبه الوجودية الى آخره
هذا موضع نظر وبحث لان المطلقة التي جعلها نقيضا للعرفية اما لا تكون عرفية او مطلقة عامة
او خاصة وان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب حيث
يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة عامة او خاصة فلا تناقض
ايضا لجواز اجتماعها على الصدق والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية فان الشيخ
لما اراد ان يبين للمطلقة نقيضا من جنسها اعتبر المطلقة عرفية حتى تكون لها نقيض من جنسها والا المطلقة
الحينية نقيض لها من جنسها لانها والعرفية دائما ان بحث المطلقة الوصفية اعني التي الحكم
فيها بحسب الوصف سواء كان في جميع اوقات الوصف او في بعضها وكانه اشار اليه بقوله
حتى اذا كان ج وقتا موصوفا بج بالضرورة او بغير الضرورة ففي ذلك الوقت الموصوف كان

القول

القول كاذبا فانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف
ولهذا سيقول ان الدائمة مناقضها تجري على نحو مناقضة الوجودية بحسب الحيلة الاولى
وتقرب منها وهذا اصح في ان نقيض العرفية للاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق اي
الاطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي يشمل الدوام المخالف في الكيف للعرفية
واللادوام كلاهما بحسب الوصف مثلا اذا كان العرفي موجبا فنقيضه حينية سالبة
ومعناها السلب في بعض اوقات الوصف فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف
وهو الدوام المخالف بحسب الوصف للسلب في بعضها دون بعض وهو اللادوام بحسب الوصف
وهو اي الوصفي الحيني لخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي اللادائم
المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائما بخلاف الحينية وانما قيل الاطلاق العام
بحسب الذات لحترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف فانه هو الوصفي الحيني بعينه
ومع ذلك فلا نتعود ناكاسا بالا نقول ضبابا لك مهلا حيلة في المطلقات البسيطة
حتى اخذت لها نقائض من جنسها فكيف تهمل الحيلة في المطلقات المركبة لعاب
بانا لم نحتج في اخذ نقائض المطلقات المركبة من جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض
من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات والحيل المذكورة كافية فيه ولئن سلمناه ولكن كما مهلنا
الحيل ثم كل لك امكننا ان نتمهل ههنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة حتى
يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او ضرورية موافقة وهذا ان الجواب انما يستفاد من
قوله ولا نعوزنا لان الاعوازية اللغة الاحتياج الى شيء وعدم الاقتدار عليه فاستفاده
اما بعدم الاحتياج اليه واما بوجود الاقتدار عليه والحاصل العرفية الخاصة ههنا على العرفية
اللاضرورية اللادائمة لقوله لانه ليس ان اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج ب بالضرورة
ما دام موجود الذات تهوت ونحو ذلك الدلالة على ذلك وان كانت الحيلة
ايضا ان نحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه تعيين زمان بعينه هذه الحيل تخصيص موضوع المطلقة
بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالية وهي غير كافية لجواز تصادق السلب
والايجاب بالفعل على تلك الافراد بان يكون الايجاب عليها في زمان والسلب في زمان آخر ثم لو كان

نعين الزمان في جانب الحمل لكان كافيا ومن هذا يظهر ان قوله لان الحكم على جميعات زمان ما
بانها جميعات وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان ولا يرتفعان لا
يناسب ما ذكره الشيخ وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر لان الزمان المقابل
لم يعتبر في جانب الوضع بل في جانب الحمل لكن الفساد متوجه عليهم من جهتين لعيلنا
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت
المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين هذا الزمان بمالك الف وقر ينعكس عندهم
الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقر بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو يقبله
لهذا الزمان لجواز ان لا يوجد هذا الزمان من يملك الف وقر وفيه نظر لانا لا نسلم ان
الموضوع ليس باق على شرطه فان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع فان قلت مذهب
القوم يقتضي ذلك فانهم حققوا ان لبه المطلقة بانها التي الحكم فيها على الافراد الموجودة
في الزمان الماضي او الحال لما قال الشيخ وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب لجميع جميعات
زمان موجود بعينه نقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق فلم يتوقف
عليها ولا نسد فيه سهوا لا وليس حيث شكوا في الواجب بانه يمكن ان لا يكون فيكون
ممكنا ان لا يكون وقولهم لزوم لنه واجب ان الممكنات المولدة عند ارتفاع الواجب
يبقى السالب لا واجب فقط فاذا رفع الامكان العام فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب
بل اللازم احدهما قوله ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب كانه يحتمل ان يجعل
جعل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب وان كانت سالبة فلو جعل نقيضها
موجبة يوافق النقيضان في الكيف والحق انه ليس لها عكس لحق ان السالبة المطلقة
لا تنعكس لان الشيء اذا كان له خاصة مفارقة يسلب تلك الخاصة عنه ولا يصح سلب ذلك الشيء
عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق ولا يصدق لا شيء من الضاحك
بانسان قال العام الفارق في الخصوص بالخاصة لان بعض الاعراض العامة كالمتحرك
كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق
اجاب الشارح بانه انما خص البيان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر والوضع منه في

العرض

في العرض فان قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب لصدق ضده وهو الموجبة الكلية وقولنا لا شيء
من المتحرك بانسان كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة الجزئية والمنافاة بين الضدين اظهر
منها بين النقيضين لاشتمال الضد على النقيض ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشيخ اي ان لبه
الكلية لا ينعكس اصلا لا الى الكلية ولا الى الجزئية يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس
فان النكرة في سياق النفي للعموم وحينئذ الاتم الا بالخاصة لا بالعرض الا ان يوجد
المطلقة على احد الوجهين اي المذكورين في باب نقيض المطلقة احدهما جعل ان لبه عرفية
والآخر تخصيص السلب بوقت معين واعترض بعض المنطقيين عليها الا ان الغرض
الحجة بطريق العكس والخلف حتى يتوجه الاعتراض فقال الحجة لو لا ان التعليم الاول
هكذا اذا صدق لا شيء من ج ب فليصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض ب ج
وينعكس الى بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب او يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج
ليس بعض ب ب هف وح يعترض عليه بما ذكر قيل على الاعتراض انه بيان
بما لم يتبين بعد فان الشكل الثالث لم يعرف بعد انتاجه وجوابه ان الاعتراض ليس بقياس
فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف
الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي
وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين
بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان
تسمية ذات الموضوع بذلك الحمل كعنوان الذات الموضوع والاعتراض ليس الا تصرفا في عقدي
الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا تباين حدوده بحسب المفهوم
والقياس يستدعي حدوده استغايره بحسب المفهوم بهذا التاليف يقيد هذا الموضع
لما ذكر ان بيان الانعكاس الدائم لو لزمت النتيجة حينئذ استشعر ان يقال نحن نأخذ الاصل
عرفية عامة حتى ينتج القياس حينئذ مطلقة فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس
المركب من الصغرى المطلقة الوصفية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة وصفية في
الشكل الاول وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الاعتراض والحاصل ان الاصل ان كانت

مطلقة لم تتم وان كانت عرفية لم ننتفع به في طريق التعلم والا فرض لا يفيد الا الا
نعكاس المطلق فان قلت الطريق الذي سلكه الشارح في بيان انعكاس الموجبة الحينية
كنفسها لافتراض ايضا فكيف لا يفيد فنقول المراد ان الافتراض على الوجه الذي اخذه الشيخ
لا يفيد وذلك لظاهر هذا اذ لو كان الاصل عرفية عامة انما اذا كان وجوديا لا عرفيا خاصا فنقول
الشيخ يوهم انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو يدل على انه
يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي لا يصدق فيه الدوام فيكون دائما فيجوز ان يكون ضروريا
فقوله لعني يكون ضروريا معناه يجوز ان يكون ضروريا لانه تفسير لقوله يجوز ان يكون ايضا خلاف
الاصل لو معناه يكون دائما والضرورة كثيرا يستعمل بمعنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا
البحث على ما سيجيء ولما جاز ان يكون عكس العرفية الخاصة بخلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة
بل لا يكون عكسها الا عرفيا عاما لان العكس من اللوازم ولعلم ان هذا النقل من الشيخ ليس على ما
ينبغي لانه يحصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء اخذت
باللادوام او اللاضرورة اذا كانت سالبة كلية ينعكس كنفسها في الكم واستدل عليه بانه اذا صدق
لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج والا فبعض ب ج فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب
هذا خلف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما يصدق لا شيء من الابيض باسود
ما دام ابيض كذلك لا شيء من الاسود بابيض ما دام اسود وكما انه لا شيء من الحيوان بحجر ما دام
موجودا كذلك لا شيء من الحجر بحيوان ما دام موجودا بحكم الاصل بحكم الاصل هذا كلامه ولا يخفى
على المتأمل ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عرفية عامة ينعكس كنفسها
في الجهة واذا كانت عرفية خاصة لم ينعكس كنفسها في الجهة فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة
خاصة والانعكاس حيث السالبة دائمة او عرفية فلم ينقل ان عكس العرفية الخاصة يجوز ان يكون
كالاصل على ما نقله المصنف نعم الغرض لا يختلف لان قول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان العرفية
الخاصة لم ينعكس الا عرفيا عاما وقال صاحب البصائر العرفية الخاصة ينعكس كنفسها فانه لو لم يصدق
العرفي المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس الى نفسه وقد كان لا دائما هف مثلا اذا صدق
لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما صدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق

لا شيء

لا شيء من ب ج ما دام ب دائما وينعكس الى لا شيء من ج ب ما دام ج دائما وقد كان لا دائما هف
وفيه نظر لان العكس معتبر باللادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة عامة فلم لا يصدق
نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي لا تقبل العكس فاللازم لا شيء من ب ج دائما في
البعض وهو لم ينعكس الى لا شيء من ج ب ما دام ج دائما وقال من تأخر عنه زمانا انه لا ينعكس
الا عرفيا عاما لصورة النقض وقال آخرون انه يحمل البعض عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب
البصائر فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض صدق الدوام في الكل وينعكس الى دوام
الاصل فلما افترق الاقوال ونحصلها في ثلثة اولها انعكاسها الى العرفي العام وثانيها الا
نعكاس كنفسها في الجهة الى ما قال الشارح ان يجمع بين القولين فقال لا خفاء في انه لا يمكن العكس حفظ
كمية الاصل بحفظ جهته معا لان اللادوام لا ينعكس كنفسه فلا سبيل الا الى ان يحافظ على الكمية
او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرفيا
خاصا وشافيها هنا يلتئم القول الاول انها ينعكس الى الكلية الثاني ان العكس يحفظ الجهة جزئيا ثم انه لا يحفظ
الجهة كليا ولا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار الى الاول بقوله اما الانعكاس فلان كلا
يقتضي وهو ظاهر والى الثاني بقوله واما الحفاظ الجهة في البعض وتقريره ان ذات ج ليس
ج بالفعل والا لكان ج دائما فليس ب دائما وقد كان لا دائما هف وذات ج ب
في بعض الاوقات كونه ليس ج والا لكان ليس ب في جميع الاوقات كونه ليس ج وهو ليس
ب في جميع اوقات كونه ج فيكون ليس ب دائما وقد كان لا دائما واذ لصدق على ذات
ج انه ب وليس ج ويصدق عليه انه ج بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المطلق
ولعلم ان هذا العكس مبني على ثلث مقدمات وهي ان هاهنا ذاتا هي ج وب ثم يحكم للحكم كلها
وليس ج ما دام ب لانها ليس ب ما دام ج فليس ج ما دام ب والا لكان ج في بعض اوقات
كونه ب في بعض اوقات كونه ج هف واذ لصدق على تلك الذات انها ب وليس
ج ما دام ب وج بالفعل صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المطلوب وعند هذا
ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح وهما ان ذلك ج ليس ج وانه ب في بعض اوقات كونه
ليس ج لا دخل لهما لاثبات المطلوب فقد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله

وأما احتمال العموم الى واما احتمال ان يكون العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب
محمول على الذات الموصوفة بج حملا ايجابيا بحكم لا دوام للاصل والمحمول يحتمل ان يكون
اعم من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذات يصدق عليه ب
ويكون ج مسلوبا عنه دائما فلا يصدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما مثلا
الساكن الشامل للضروب لما كان اعم من الكاتب فان من جملة الساكن ما سلب عنه
الكاتب دائما فلم يصدق لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما وفي قوله
فيكون شيء ما اكثر بوصف ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ويكون لا محالة
تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء بحث لان الذات لا يحمل على الحمل
بل المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون شيء ما اكثر بوصف ب ولا يحمل
عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك الشيء ثم فرق بين العرفي العام الكلي
وبين العرفي الخاص الكلي الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا مصدوق الاحتمالات
الستة المذكورة واما العرفي الخاص الذي هو العكس لا يصدق الا مع الاحتمالات الا ربعة
ولا يصدق اذا كانت دائمة في الكل او ضرورية في الكل فدائمة في البعض ضرورية في
البعض لوجوب اللادوام في البعض واما على الوجه الثاني من الوجوه الخمسة فتقريره
ان تقول لا شيء من جهات الزمان التعليلي في ذلك الزمان ينعكس الى لا شيء من ب ج
في ذلك الزمان لان لو تقيد الموضوع في العكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه
لو قيد به لم ينعكس على ما شك فيه ما ذكر الفاضل وفيه نظر لان الزمان المعين الذي يعتبر
في جانب الحمل لم ينعكس اصلا وان لم يعتبر في جانب الحمل ينعكس ولا احتياج الى اعتبار الزمان
في جانب الوضع لتمام الدليل المذكور فيه الكلية الموجبة من المطلقات الموجبة
المطلقة العامة الكلية لا ينعكس كلية ولا مطلقة الضرورية بل جزئية ومطلقة عامة لان
عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار
جهة الوضع جهة الحمل في العكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الامام انها ينعكس ممكنة
لان الضرورية اخص من المطلقة وهي ينعكس ممكنة فاذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم

لطريق

بطريق الاولى وتمحى التحقيق لحال ذلك فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات
التي لها جهتها بنقض الالوكات المطلقة الموجبة عرفية لمكن بيان انعكاسها من طريق
نقض العكس فانها ينعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية
عامة وينعكس الى ما يناقض الاصل او يضاده والوجه في ذلك النقل وان كان الطريق
مشتركا بين ما اذا كانت عرفية وما اذا كانت مطلقة عامة لانه لو بين انعكاس الموجبة
المطلقة العامة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها وان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة
بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق آخر كالافتراض او الخلف لزم سوء
الترتيب لان انعكاس السالبة الدائمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما
سبق ان السالبة العرفية ينعكس كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم يلزم
لا الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة لما تبين
اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة
العرفية كان انعكاس السالبة الدائمة ايضا متبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة لم
يلزم احد الامرين واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبني على نقيض المطلوب
المعين اي الخلف مبني على ابطال نقيض المطلوب في نفسه وغايته ما في انتفاء نقيض المطلوب صدق
المطلوب فلولا بدل الا على صدق مستدعى الاصل بطريق اللزوم اما انه يفيد تعين المطلق
الى ان تلك القضية عكسه فلا لان المتنازع في العكس اخص القضايا اللازمة بطريق التبديل وكما ان الخلف
يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذلك يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم
منه في عكس الضروريات وكذلك ان يتبين ذلك بالافتراض وفيه نظر لان الافتراض انما
يعد فرض بعض العكس مطلقة فلا يكون طريقا آخر غير ما ذكره لولا انه طريق عكس نقيض العكس بلا
فرق واما قبل فرض نقيض العكس مطلقة فالافتراض لا يعطي الا بعض ج بالامكانات وهو الا ناقص
لا شيء من ج بالفعل بل يجوز ان يكون الشيء مسلوبا من كل فرد الا الاخص بانا انما بعض لغرض الاعم
فعكسها لذلك الامكان الاعم الحق ان الموجبة الضرورية ينعكس مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول الا بعد
لذات الموضوع وصف الموضوع له في الجملة فاجتمع وصفا المحمول والموضوع على ذات الموضوع

فى بعض الاوقات فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع فى بعض الاوقات ثبوت
وصف الموضوع وهو المطلوب وقد زعم انها تنعكس ضرورية لانها لو انعكست الى غير الضرورية
بغير الضرورة لعلى بان تنعكس الى غير الضرورية فيكون الاصل وهو الضرورية غير ضرورية هف
قول الشيخ عليهم بالا عكس الضرورية قد يكون ممكنا كما فى الضحاك والانسان ولهذا قال انه عكسه الممكن
الاتم لان المفهوج لما كان الممكن لما كان مذهب اولئك القوم نعم لما كان العكس لازما بعد
من مطلوبهم وايضا صورة النقض التى ذكرها انما تدل على انعكاسها ممكنة عامة وانما العكاسها
سالبة المطلقة العامة او الحينية يحتاج الى بيان آخر فاقتصر على الامكان اذ فى ذلك كفاية قال
الامام ذكر فى الشفاء ان العكس مطلقة عامة والحق ما هذا الكتاب الا ان العكس قد يكون ضروريا
وقد يكون ممكنا يطلق للوجوه لصلاة مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا ما دامه وجوده والمشترك
من الضرورية والممكن الخاص الممكن العام لا المطلق العام وفى جوابه مناقشة
ولا يلتفت الى تكلفات قوم قالوا يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان وينعكس
سالبة قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان لا حيوانيته النائم ليس من جهة ما هو
نائم حتى يكون ضرورية له وجوابه ان قيد من جهة ما هو نائم فى العكس اما ان اعتبر بحيث يكون
جزءا من المحمول فلا يكون القضية عكسا لانه فى الاصل قيد المحمول واما ان اعتبر بحيث يكون جزءا
من الموضوع فلا يصدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا انما الحيوانا ولا غيره وهو
ضعيف اما اولا فلان النائم من جهة ما هو نائم لذا حمل فى الاصل على كل حيوان فلا بد من صحة
جميع صفاته مثل انسا بعض الحيوان ضرورة انه يحمل بالايجاب على شئ يوصف به ولما ثانيا فلان
النائم من جهة انه نائم نائم وكل حيوان فالنائم من جهة انه نائم حيوان فسقط المنع والحق الجواب
انا لا نسلم صدق قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة
وكذلك العقل لما ان لا يحتاج القضايا لما ان يكون تصور اطرافها كافيا فى حكم العقل او لا
فان كانت كافية فهى الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعتمد على الحكم
او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه لكن الى القضية لو يحتاج اليهما معا والاول تنا المحكوم عليه
بالقضية فلانه لو لا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى امر ينضم الى المحكوم به لكن الى النسبة بينهما

للاول

والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما ينضم الى العقل وهو الاحساس والثانى هو ما يحتاج الى
ما ينضم الى القضية فلا شك ان ما ينضم الى القضية ويكون له دخل فى تحقق الحكم يكون مبادى لتلك القضية
والاخ اما ان يكون مبادى القضية لازمة لها او غير لازمة فان كانت لازمة فهى قضايا قياساتها
معها فانها قضايا متى تصور اطرافها يحصل عند العقل قياس يترتب منتج لها وان كانت غير لازمة
والاخ اما ان يكون حصول تلك المبادى بسهولة او بصعوبة فان كان حصول المبادى بسهولة فهى الحدسيات
لان مباديها تقع فى العقل دفعة وينساق الذهن منها اليها بلا طلب واكتساب وان كان حصول
المبادى بعسر فهى النظريات وليست من المبادى ففى قوله اما ان يكون تحصيل ذلك الشئ بالاكتساب
او لا يكون مسامحة لان الحدسيات لا اكتساب فيها لكن المراد ما ذكرناه والثالث اما ان يكون
حصوله بالاخبار فهى المتواترات وفى نسخة بالاحساس والمراد احساس السمع واما ان لا يكون فهى
بالاختبار فهى المتواترات وفى نسخة المجربات وكل منهما يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار
فى المتواترات وتكرر المشاهدة فى المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفى كما يقال
لو لم يكن كذلك لما كان دائما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال ان اليقين ستة وما هو الا ان الحدسيات
تشبه المجربات والمتواترات تشبه المشاهدات والقضايا التى قياساتها معها تشبه
الاوليات استفادة العقل من الاحساس بالجزئيات فلك الحكم الكلى اذا لو وقع للانسان
ثبوت محمول لجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلى لا بحسب افادة الحس ذلك فان الحس لا
يعطى الا احكاما جزئية ولا سبيل له الا الى ادراك هذه الذات فى هذا الوقت بل الحكم الكلى انما يحصل
بطريق آخر فلعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلى من
المبدأ الفياض كما فى المجربات ولهذا قال وهى تجرى مجرى المجربات من وجه فان قلت
الاحساسات الجزئية كيف تتادى الى اليقين وهى قد لا يطابق الواقع كرؤية البعيد صغيرا
والصغير الماء كبيرا فنقول الاحكام الحسية انما تتادى الى العقد الكلى اذا كانت صائبة ولما
يكون صائبة اذا اتساعد عليه العقل فلولا فضل العقل وتميزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب
بالغلط المجربات يحتاج الى امرين الى آخره عسى سائل ان يقول ليست التجربة الا مشاهدات متكررة
كما ان الاستقراء ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة اليقين دون الاستقراء فالجواب

سات

له اذا تكررت المشاهدات على وقوع شئ او علم بالعقل انه ليس اتفاقيا اذ الاتفاقيات لا
يكون دائمة ولا اكثرية كان التجربة مفيدة لليقين والا لم يعلم ذلك واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية
بدون ذلك القياس على الحكم الكلى كان استقراء ولا يفيد اليقين ويضاف اليه سؤال
الهند جواب لسؤال وهو انا لو فرضنا شخصا بلاد الزنج ولم يتكرر على حسه مولود الا اسود فحصل
ذكر الاعتقاد بان كل مولود اسود لولا فانه لم يعد علما صادقا يكون يقينيا ولكن يوم لا يفيد الافادة
كان التجربة خطاء وزال الوثوق بها اجاب بان التجربة انما كانت مقرونة بهذا كما فى المثال
المذكور كانت التجربة فى ناس سود فى بلاد مخصوصة لا يعطى حكما مطلقا بل مقيدا بتلك الهيئة
ومع لا يتطرق الخطأ الى الحكم الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اى يكون له دخل فى ثبوت
ذلك الحكم وربما تقارنه بالعرض بحيث لا يكون له مدخل فى ثبوته وتعتقد الحكم يجب ان يكون بالاول
لا بالثانية اعنى يكون المشاهدات لا لقياس فانك اذا المشاهدات لاختلاف تشكل
النور عند لاختلاف اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس وهو ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان
دائما عرفت ان نوره مستفاد من الشمس والحدس هو مثل المبادى المرتبة للمطلوب فى النفس
وقوله لا يكون كالامارات الاوتلك ان التواتر يكن ان يحصل بمجرد الامارات
فان سمى التواتر على الاحادات بل المراد ان النفس تارة يحصل بمجرد الاخبار الكثرة ولغوى
بحسب انضمام القرائن والامارات معها ولهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات فى عدد معين فربما يكفى
مع الامارات القوية عدد يسير وربما لا يكفى فى حصول الجزم الا جم غفير واما المشهورات
من هذه الجملة منها الضا هذه الاوليات المشهورات هى قضايا تعم اعتراف الناس بها وهى
اما اليقينيات كالاوليات وغيرها لكن لها اعتباران احدهما من حيث يعترف بها عموم الناس
ويكون لها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها وبهذا
الاعتبار هى يقينيات ولما غير اليقينيات وهى التى يتوقف العقل الصرف فى الحكم بها لكن لعموم الناس
بها اعتراف فيسمى الآراء المحمودة وربما تخص باسم المشهورات وقول الشارح والاراء المحمودة هى
ما تقتضيه المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة خلاف كلام الشيخ وتخصيص بلا مخصص فالمشهورات
تقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهو مساو لليقينيات وغيرها وعلى الآراء المحمودة

والاطلاق

النفس

واطلاق اسم المشهورات عليها اولى لان مناطها والعمدة فيها الشهرة وعموم الاعتراف
والشيع فى مقابلة المجهول كما ان الكاذب فى مقابلة الصادق والصادق غير المجهول وكذا الكاذب
غير الشنيع اذ رب محمود كاذب وشنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها واما من التأديبات
التى يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما تطابق عليها الشرايع كقولنا
الطاعة واجبة واما الخلقيات والانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء
محمودة واما استقرائيات كقولنا تكرار الفعل على مدفع الخصم واجب وايضا المشهورات
اما مشهورة على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا التسلسل باطل واولا باب علم كقولنا
الله واحد والربوا حرام فان قلت لا يكون من المشهورات لانها هى التى تعترف بها عموم
الناس فنقول الناس اما جميع افراد الانسان وهى المشهورات على الاطلاق او جميع افراد
طائفة وهى المشهورات عند الطائفة القضايا الوهمية الوهميات قضايا كاذبة يحكم
بها الوهم فى غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرك الا المحسوس وان ادرك غير المحسوس
فلا يدركه الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط حكمه فان قلت الحكم على شئ
يتوقف على ادراكها فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها وايضا المحمولات فى القضايا
لا بد ان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف يحكم بها فنقول الحاكم والمدرك بالحقيقة
النفس والوهم والعقل آلتان لها للادراك والحكم الا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس يستعمل في غير
المحسوسات استعمالها اياه فى المحسوسات يقع فى الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد العقل
فى مقدمات ينتج نقيض حكمه مثلا يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان المحسوسات صادقة وان المبادى
المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا انه يسلم ان الوهم نفسه
والعقل موجودة وغير محسوسة ولذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها ومن دفع عن القضايا الوهمية
لا تكاد تقاوم بغيره حيث صارت متفادة له لشدة الانقياد ان الظن يطلق على معنيين
احدهما مقابل اليقين وهذا المعنى يشمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف والثانى على غير الجازم
الراجح وهو الظن الصرف واما المشبهات فهى قضايا تشبه الاوليات او المشهورات
والتى تشبه الاوليات تقع فى المغالطات والتى تشبه المشهورات تقع على المشاغبات وهى الاشتباه

على ما قيل لكنا نقول اما من حيث اللفظ او المعنى والذى من جهة اللفظ ستة اقسام لانه اما فى
اللفظ المفرد او فى المركب والذى فى المفرد مثله لانه اما ان يكون من مادة اللفظ او صورته او عوارضه
اما الذى يكون من المادة فاما ان يكون بحسب اختلاف معانى اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان اللفظ
مشتركا كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة فى بعضها ومجازا
فى البعض الاخر كالنور فانه حقيقة فى الكيفية المبصرة مجاز فى الحق واما الذى من الصورة اى
الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاظ العقود واما الذى من العوارض فكالاعراب
والبناء والتشديد والتخفيف والذى فى المركب ايضا مثله لانه اما فى نفس التركيب كما ذكروا
فى وجه المركب فيعتقد فيه صدق مركب كما يقال الخمسة زوج وفرد فيصدق عدم التركيب فيعتقد كون المركب غير ح
الخمسة موصوفة بالزوجية والفردية او يصدق غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر طبيب ماهر
فيصدق التركيب فيعتقد انه شاعر ماهر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة
او المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفى القضية وهو ايهام العكس او بالنسبة بينهما وهو سوء اعتبار
الحمل او باخلاط فيها وهو اخذ غير الطرف طرفا كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات والثانى
العدة اقسام سيجئ ذكرها اخر المنطق وهذا الشروع فى التركيب الثانى الحجة
الحجة تركب اولا من المفردات وهى الموضوعات والمحمولات وثانيا من القضايا فتركيبها
من المفردات تركيبا اوليا وقد فرغ عنه فى الابحاث المتقدمة فالان شرع فى التركيب
الثانى بقوله ولا يكون حكمها اى لا يكون فى حكم قضية واحدة ليحترز عن الشرطية فانها
مركبة من القضايا لكنها حكم قضية واحدة والقضايا مثله اقسام احدها ما يرجع فيها الى
التسليم والقبول اى التسليم والقبول ولا منع اصلا كالاوليات وثانيها ما لا يرجع فيها الى
التسليم والقبول اصلا وهى المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول
لكن اذا التفت الى الحق وحقيقته لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات
فانها وان سلمت بحسب الشهرة والاعتقاد لكن اذا رجع النظر اليها ولو خوطب بالعقل الصرف
لم يسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الضربين مما يحتج عليه اما شىء لا يرجع فيه الى
القبول والتسليم كالنظريات او شىء يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع اليه كالمشهورات والقضايا

مايحتج

مايحتج به مثله لذا لا بد ان يكون من الحجة والمحتج عليه تناسب والا لم تستفاد منه فتقسيمه
وح اما ان يشتمل احدهما على الاخر او لا فان اشتمل فالمشتمل ان كان المطلوب فهو الاستقراء
اذ المطلوب كلى لنا نثبت تحقق الحكم فى جزئياته والكلى يشتمل على الجزئيات كقولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه مستفاد من ثبوت الحكم فى جزئياته التى وقع الاستقراء فيها وان
كان الحجة فهو القياس وذلك ظاهر وان لم يشتمل احدهما على الاخر فلا بد ان يكون هناك ثالث
يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما تناسب يفيد العلم بالمطلوب وهو التمثيل فان العلة الجامعة يشتمل
على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المطلوب ولهذا قال اصناف الحجة دون انواعها
لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين كالقياس المقسم وقد يكون قياسا
وتمثيلا باعتبارين كما فى بعض التمثيلات وهو ما اذا كان العلة قطعية لكن يكون معنى
القياس هكذا كلما تحقق العلة تحقق الحكم فى الفرع لكن العلة محققة فى الفرع فتحقق الحكم
فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا مقوله وكنوع من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم
الا ان هذا شبه بجزئى وذاك شبيه شبه كانه قال الحجة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء
باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار والمراد بالمثال قوله ذكر المثال ح
هو الاصل لانه وقع فى التمثيل مثالا كما يقال العالم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء
والتمثيل اذا اطلقا اى لم يقيد الاستقراء بالتام والتمثيل بقطعية العلة لم يصدقا على القياس
وقسم الامام مادة التمثيل لما يستعمل الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد
العكس والسبر والتقسيم وهو التمثيل بعينه الاستقراء والقياس الذاحل كلى على كل
لوجوده فى جزئيات الكل فان جعلنا الكلى الاول اكبر والكل اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا و
ان جعلنا الكلى الثانى اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء فالقياس والاستقراء يختلفان بتبادل
الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين وهو الملازم يجعل ثبوت الحكم
عند ثبوت المعنى الجامع والتلازم عدما عدم الحكم عند عدم الجامع فان السلام ما لا حر ش لم يعدوا كان ح
كالكليتين فلو اقتصا عليه الجامع الحكم لاقتضاء عليه الحكم الجامع لان كل واحد منهما يلازم الاخر
وجودا وعدما فيكون كل واحد منهما علة للاخر وهو ح ومع ذلك فانه فيه لعدم النزاع فى تحقق

الحكم فى الفرع ح وايضا الاستدلال جعلا التوقف كلمة اللازم على ثبوت الحكم فى الفرع
لثبوت المعنى فلو ثبت الحكم فى الفرع باللازم الكلى يلزم الدور وقد يورد
الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه فى حدها هو كذلك اى لما كان القول يقال على المسموع
والمعقول كما ان القياس يقال عليهما جاز ان يذكر فى حده ولهذا احتيج الى ذلك لان القياس
المعقول يكفى لذا كان المطلوب برهانا واما الاربعة الاخرى فهى محتاجة الى القياس
المسموع وفرق بين ما يلزم عنها جواب سوال وهو النقض بالمقدمات الممكنة فانه
لا يلزم منها ضرورة والجواب ان المراد اللزوم الضرورى لا اللازم الضرورى
والفاضل الشارح لو قال هاهنا اشكالين لما ذكر وان القياس الاقترانى لا بد فيه من حد
مشترك هو الحد الاوسط لان القياس قد ينتج بلا تكرر حد وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما
الاول فكقولنا آ مساو لب وب مساو لج ينتج آ مساو لج وكقولنا الدرة
فى الحقة والحقة فى البيت واما الثانى فكقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ولا ينتج ان
الانسان جنس واجيب بان الحيوان الذى حمل عليه الجنس غير الحيوان المحمول على الانسان لان
الحيوان الذى حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط لا ان يكون معه غيره وهو صورة عقلية
مجردة والمحمول على الانسان هو مطلق الحيوان الذى لا شرط فيه اصلا فلم يتكرر فيه الوسط وهو
ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذى حمل عليه الجنس لو كان غير محمول على الانسان بشرط
فلا يكون محمولا على شىء من الحقائق اصلا فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق فلا يكون
جنسا فالحيوان الذى حمل عليه الجنس لا يكون جنسا وانه ح الثانى ان الشيخ صرح بان الحيوان بشرط
لا شىء ليس لجنس بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس الثالث ان الحيوان بشرط لا شىء لما كان جزءا
للنوع يكون متقدما على النوع فى الوجود لتقدم الجزء بالضرورة فلا يكون الجنس مقوما له اذ الفصل
مع النوع فى الوجود لانه الجزء الاخير له ومع الشىء لا يقوم ما قيل فيلزم ان لا يكون جنسا الرابع
ان الجنس لو كان هو بشرط لا شىء وهو جزء للماهية كان جنس الجنس جزء الجنس سابقا عليه فى الوجود
فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع لتقدم من ثبوت الجنس له وقد ابطله الشيخ فى الشفاء واجاب
الشارح عن الاشكال الاول بان المساوى للمساوى ح اذا لم نغاير قولنا مساو لب فلم يكن قبل ان

لان

لان التجدد هى بعينها المقدمة للاولى ح ولئن غايرها فلو كانت قوة قولنا آ مساو لب والمساوى
لج والمساوى لب مساو لمساو لج فا مساو لمساو لج والحاصل ان قياس المساواة لا
ينتج بالذات ان آ مساو لمساو لج بل بواسطة قولنا والمساوى لب مساو لمساو لج وقوله
المثال الثانى انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو فى البيت انما يصح على ما يقال لكن الامام
ذكر النقض لقياس المساواة بالنسبة يختص ما نقل وقولنا آ مساو لج و
المثال الثانى شبه قياس المساواة بالنسبة هلك للتجدد الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا
باضافة مقدمة اخرى وهى قولنا وكل مساو لمساو لج فهو مساو لج وعن الثانى ان الحيوان المقول
على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم فلا
حد اوسط هاهنا وقوله ومن المحمول على الانسان فقط لك انهم منه ان الحيوان محمول على الانسان
غير محمول على غيره بل المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارة محتملة
خلاف المراد غيرها الى ما لا احتمال فيه وهو الصواب وفيهما نظر اما الاول فلان من يعقل مقدمتى
قياس المساواة يعقل جزما ان آ مساو لمساو لج وان لم يخطر بباله تلك المقدمة الاجنبية فالاه ستلزلم
ثم ليس تلك الواسطة على ان الترديد بين الاتحاد فى المفهوم والتغاير قبيح لان الاول
ضرورى الاستحالة ويمكن ان يقال ان التالى يلزمه انه مساو لج مجازا او ان لابد مفهوم المساوى
لج مجازا وان يلزمه مفهوم الحقيقى وح تغاير مفهوم المساوى لج فالترديد بين المفهوم المجازى
والحقيقى ولا بعد فيه واما الثانى فلانا نأخذ الجنس جنسا طبيعيا وطبيعة الحيوان من حيث
هى هى الجنس الطبيعى فيتكرر الحد الاوسط على ان الاشكالين ظاهر الاندفاع لانهم ما ادعوا
ان الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم دال على ذلك بل المراد انهم لما ضبطوا
القياس والشروط الحاكمة حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهو لا
ينافى الانتاج فى بعض الصور وايضا تكرر الوسط اذا كان شرط الانتاج فهو غير كاف فيه حتى لو
تكرر الوسط لم يكن بد من الانتاج فلا يرد النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس لانتفاء
شرط اخر وهو كلية الكبرى لعدم ما يلزم بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان النظم الطبيعى
هو الاول لان الذهن ينتقل من موضوع المطلوب الى الوسط ومنه الى المحمول والرابع مخالف له فى كلا

للمقدمتين والوسط على طرفي القياس فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع منتقل
من الاكبر الى الاوسط فيحصل الاندراج وللانتاج ونتائجهما لاشتماله على كلفة متضاعفة لاحتياجه الى عكس المقدمتين اما الضروب التي يرتد فيها بقلب المقدمات اي تبديل
الصغرى بالكبرى اذ الشكل الرابع يرتد الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين واخرى بعكسهما فلا
من الكتاب ما يحصل من المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الرابع فلو نظم القياس على نهج الشكل
الاول كان اللازم عكس المطلوب ويبعد عن النظام الطبيعي وللاكثر قوله هو اكثر ضروب
الشكل الاول يستلزم ذلك لان جميع ضروبه ينتج الكلية الا اذا اعتبر الجهات الاول
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذ كانت الصغرى سالبة ممكنة لوجوبه لا دلالة ينتج لان السالبة
الممكنة يلزمها موجبتها وموجبتها ينتج فتكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال
متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدق موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدقت
النتيجة فاذا صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المطلوب الا ان النتيجة
تكون موجبة وكذلك السالبة الوجودية اللادائمة لكنها ينتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة
والموجبة اللاضرورية فهي ينتج بالوجهين معا قال الشارح قول الشيخ يجب ان تكون الصغرى موجبة او في
حكمها بان كانت ممكنة لوجوده حتى يدخل الاصغر في الاوسط دال على ان الصغرى اذا كانت ممكنة
تكون للاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا
يتناول ما هو اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فنقول للمراد بالا
مكان ان الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل فيتحقق الاندراج والى السوال والجواب
اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل قال
اذا لم يتحقق الاندراج حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج فنقول لا نم بل يعلم انتاجها بطريق
آخر غير الاندراج البين كالخلف واما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم ينتج
بالذات بل بواسطة استلزامها للموجبة فمندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف
القياس ليس ان لا يكون بواسطة اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوى بل انه لا يكون بواسطة
مقدمة غريبة وهي ما يغاير حدودها حدود القياس والموجبة بالقياس الى السالبة ليست

كذلك

كذلك ثم انه لا بد لنا ان ندفع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة القضية
المركبة ليست مغايرة لسالبتها فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطا يحتمل الطرفين
كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة
والسالبة محصلهما ربط يشتمل على الايجاب والسلب والفرق بينهما ليس الا للفظ والتقديم والتأخير
للسلب لعلة الايجاب اللفظي بل انما يلزم بسبب اشتمال القضية على النسبة المركبة
وهي حاصلة ان السالبة تكون منتجة لما ذاتا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة
المركبة للايجاب المشتمل هي عليه لا انها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق بين الموجبة
والسالبة للمعنى والموجبة ينتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات ايضا الانتاج بحسب
المعنى ولا فرق في المعنى وهذا الكلام محقق لكنه لنا في ما ذكره لولا ان هذه السوالب ينتج
بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا هذا وهو ان الصغرى لما وجبت
او حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها موجبتها كما ان الحكم بالحيوان
على الانسان يقع على الفرس فيما يقال لا شئ من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق
كل فرس حيوان ولا يقع على الحجر اذا قيل لا شئ من الحجر بانسان وكل انسان حيوان ولا شئ
من الحجر بحيوان معناه ان انتاج هذه القرائن حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في
الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم
اندراج الاصغر الاوسط الا بالقوة فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة
فالكبرى اما ان تكون بالقوة او بالفعل وما بالفعل اما ان تكون ضروريا او لا ضروريا فمراد
الشيخ من كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل
بل الامكان العرفي المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان
بالقوة ويمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم
اذا كان الصغرى حكم فيها بالفعل واما اذا كان الحكم فيها بالامكان فليس يلزم الانتاج البين ولا
احتمل ذلك لاشتمالها على الفعل ولهذا قال فليس يجب ان يتعدى فلم يقل يجب ان لا يتعدى تعديا
بينا فاذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او موجهة فاما ان يكون الحكم فيها

بالضرورة وهي الضرورية او بلا ضرورة وهي الممكنة فالممكنة على هذا شاملة للقوة والفعل و
الممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل فلو كان المراد بالامكان القوة الصرفة
ههنا لكان استعماله للامكان بخلاف الاصطلاح وقوله بيانها بالخلف والافتراض وهو ان نوخذ نقيض
النتيجة ونضم الى الصغرى لينتج من الشكل الثالث منافي الكبرى او نضم الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما
ينافي الصغرى فيه بحث لكنه ان كان الحكم على ما بالامكان فتقرير الدليل على مطابقة
ما في المتن ان يقال اذا كان المقدمتان ممكنتين يلزم امكان امكان الج لانه اذا كان ب آ
فان كان كل ج ب بالفعل كان ج آ بالامكان لكن ج يمكن ان يكون ب بالفعل فيمكن ان يكون آ
بالامكان وبعبارة اخرى لما امكن ان يكون ج ب بالفعل وامكن ان يكون ب بالفعل آ فقد امكن ان
يكون ج ما امكن ان يكون آ فيمكن ان يمكن ان يكون ج آ لان ج آ اذ كان ما يمكن ان يكون آ يمكن
ان يكون آ للاندراج البين فاذا امكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ امكن ان يمكن ان يكون آ فيكون ج
امكان امكان آ والحاصل ان اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم النتيجة الممكنة فامكان
الاندراج يستلزم امكان النتيجة وامكان الامكان يستلزم الامكان لانه لو امتنع لم يمكن الامكان لان
امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع وبعبارة اخرى وهو ان لنا مقدمة اولية وهي ان كل ما ليس ممكن
يمتنع ان يكون ممكنا وبعكس النقيض ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وقد ثبت ان ج يمكن ان يمكن ان يكون
آ وما يمكن ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا وما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن فيصح ان ج يمكن
ان يكون آ وهو المطلوب فلما تبين استلزام امكان الامكان للامكان لهذا النظر اللطيف يكون
الانتاج قريبا الى البين لا محالة لا يقال الحكم في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل وج وان
امكن ان يكون ب يجوز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا
لزيد ابن من زيد كان بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول
الفعل المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح به الشيخ في
تحقيق المحصورات الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل وعلى تقدير ان يفرض
العقل ج ب بالفعل يكون ج من الافراد ويكون له آ ولذا لكل له آ على هذا التقدير يكون محالا
في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر قد يستحيل ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح في

الكلام

زايد

لان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ان كل واحد منها ليس موجود الحقيقة
لجاز ان يكون متحصلا كل واحد منها منفردا عن ذلك الآخر الاجزاء في الماهية كيف لا يجوز ذلك
وعلم ان الجسم اذا انفصل العدم الجسمية التي كانت موجودة وحدث جسمان لعرفان ثم اذا اتصلا
زالت الجسمان وحدث جسمية اخرى فقد صح للاتصال على نصفي الجسم ولصح على الجسمين وان يتشع على
نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس الا للماهية لا شاول الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة مما هو وكما
التي تقال في جواب ما هو والمشتق في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عنى بالماهية الا ولو انتهى
لكان المشهد صحيحا الا انه خلاف المتعارف والمحل ولكان المصنف يطلقها في المشهور على استقلال
الاجزاء واندماجها وفي القسمة على الاعظم حجم الجسم من غير ملحق شئ فيه وصغره من غير نقص شئ منه
ما زال بشأن المكان الحقيقي وذلك انه يستدل للجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون
نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متصلة بمقدار اصغر وفي آخر
بمقدار اكبر اولا ترى انه اذا انقص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي بقي فيه ورد في مقدار
لامتناع الخلاء هذه مسائل ما هي الابعاد وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول
ان ما هي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لانه من العلم الطبيعي باحث عن العوارض
الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فتكون
البحث عنه من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على ما هي الابعاد لانها لو كانت
غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجبا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل
الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود الا انه بحث عن الاجسام
الاعضاء محددة وبعضها محدد ومحدد الجهات ومحددها لا تتصور الا في الجسم وفي المادة الرابع
ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسائل وهي قريب منه مما يقول الامام
الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لانه لا يلزم من عوارض الوجود الا من
خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى ويتكلم بعده احكام الهيولى والصورة
فكيف ادرج هذه المسئلة في الفن وهي غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما بين تركب الجسم
من الهيولى والصورة لا بد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا ينفك

وصح الاتصال في الجسم صح

عن الصورة وكان البرهان الذي اعتمد على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه
متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة فلا
جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما ثبت ان كل جسم مشتمل على الهيولى
فنقول بين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق غير ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في
الشفاء في خاتمة برهان الهيولى هذه العبارة وقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة
الى المادة وفي هذا الكلام جوابا عن السؤال الاول ان طبيعة الجسمية نوعية وهي محتاجة في بعض الصور
الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال
الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا الكلام صريح في ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
فكيف ان الشارح بعد ذلك وقيل في ان كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان ان نوع الشكل لم يكف في ذلك
ان نقال الجسم ان الشكل متناهيا لكون منحصرا في حد معين لا يكون الا لانقطاعه وانتهائه والانفعال انما هو
قبل المادة والعجب ان المقدمات التي بها يثبت تستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى
في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة بلا حاجة الى تلك المقدمات بل لا يبطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر
بمعيار النظر الصحيح ان نقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها تشترك في
عوارض الا ان منها لا بعضها انما بعضها بمشاركة من المادة كالتناهي والشكل والمقدار وبعضها انما
هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن ما لم يصح ان التناهي والشكل يعرض الاجسام لم يتبين انه عرض
للشاكلة فلهذا مس الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اورده بيانا لا
عوارض المادة لزيادة التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم من عوارض الصورة في فصل الملك الفصول
ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما تسرد عليك شيئا فشيئا وهذه المسئلة اعني
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى المذكورة على تناهي الابعاد كما ستعرف الثاني ان قال
ثم لو لم يكن وجود الابعاد الغير المتناهية لم يخرج من قطر وجهه امتداد الا ساقطا على ما هو غير
متناهيين لكنهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون
البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال وتعرض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نم انه يلزم وجود بعد
بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون البعد الى غير النهاية لكن لا يلزم منه ان يكون هناك بعد كذلك

لا غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية لا يبلغ حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب
ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة الى غير متناه
والاقرب ان يقال كان قوله كان حجم تام وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة والجملة صفة
بحسم فلو كان الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد والضم للاجزاء بعضها الى بعض في الجهات
الثلث يلزم ان يحصل حجم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة
متناه الى متناه لان حصول الحجم لازم على ذلك التقدير والحجم في نفسه موصوف بالصفة
المذكورة فيكون حصول الحجم الذي صفته كذلك مع نفس الامر اللوازم فان قيل
لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كانت الكثرة
المتناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد لازدياد الاجزاء فيكون الذي يعلوه
متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي لكنه نسبة
متناه الى متناه لعاب بان النسبة هي انما يعقل لمقدارين من الاقطار ولذا قلنا اي هذا
المقدار من ذلك المقدار مثله او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد كان
المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط
ولا الخط ولا الخطوط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح
ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم مناسب الجسم ما لم يكن
جسما فلذلك حصل الحجم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء وكان الحجم
يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل واحد بعض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة
الى الكل اما الثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة ولا احتاج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل قوله
هذا استثناء بل المراد انه بعينه الاستثناء لو تسلم فيه اطلاق الاسم اللازم على الملزوم
فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان يكون نسبة متناهي الاجزاء
الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان هو الواقع
وليس كذلك والصواب جمع بالياء استقلالا شارة اليه اليس لذا لوجب النظر اراد
التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير

الهواء نارا وثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان
هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى
الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوب فما
الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال الانواع الكون والفساد
وان كانت اثنا عشر الا ان الانواع الاولية ستة لان الاطراف لا يكون من الاطراف وكان همة
الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي الاربعة
الانواع في الثلثة لانه ولما كان ادق الكلام لحال الاربعة فقال الاولها لا وليه والباقي متوسطها
فكانت اولى بالاثبات ولذا لم تقل الاولية لانها ستة فلم يقتصر على الاربعة فقال الشهرة التابعين
فان قلت عدم يكون الاطراف من الاطراف ما قصه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية
فارقها السحب فهي اجزاء النار بعينه ويكون اجزاء الارضية عليه فنقول المراد ان الاطراف
لا يكون من الاطراف الا على هذا كاف فيما قصد الشارح من بيان المناسبة ولو كانت حدثت
الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة ولعلم انه ليس انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء
وانقلاب الهواء نارا وبالعكس لكان فيه حسن ترتيب ولو انت انقلاب النار هواء والفلك
للكل ايضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره
في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار فاستشهد عليه
بشيئين اي استدل على كون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء المعبر لو البخار لو ما
اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك
القطرات لا تخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخل
فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة فاما ان يكون
بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحد حرارة الهواء اياها لم تمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه دالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة
فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء

متناهية وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت لما ثبت بالنظر الثالث ان ليس للجسم له
مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقل الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان
يكون متصلا في نفسه فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما
اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب الكافي وجود جسم ليس له امتداده مفاصل بل هذه الحجة لا انه
لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل
لكان جسما مركبا لا مفردا هف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية
او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة للجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات
الممكنة في الجسم فاجزاؤه لا تقبل الانقسام فهي الجزء الذي لا يتجزى ولئن حملت الانقسام فلم يحصل
جميع الانقسامات الممكنة والمقدر بخلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل
فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات
حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت
ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث لما يظهر اذا اعتبر مطلق الجسم اما
اذا اعتبر الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم
المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات
الممكنة بحاصل للجسم بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فيما بعد المطلوب لا نفي الكل عن نفي كل واحد
والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اولا في هذا الفصل مقدمتين الاول ان الجسم
لا يجوز ان يكون متالفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون واوله المطلوب جزئيا
والعزف فيه الا ان كان ان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منهما فان الكلام المذكور في العقيمة
الاولى لا يجوز ان يكون الذي بالقوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لا ان تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون
اما الاجسام المركبة فقط واما الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم نقل يجب
ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية لما لم يمتنع لو كانت
تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ لم يعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل فلما

ان الجسم

لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة متباينة لاستحالة الصف فان حركة الهواء بجزئها وتصعدها وعلى
تقدير تقارب شيء من تلك الاجزاء يلزم لحدّ الحدود اما نفادها او تناقصها او تنا على ازمنة حصولها
لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح
لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا
موضع الترشح قصد نفاها بقوله لا يكون ولذا لم يقل ولا يكون في موضع الترشح ح لان
قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح فلان قوله ليس الا موضع الترشح
يعد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الرشح لا يعد الا وجود الندى في
موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه ربما يوجد في موضعه
بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدلّ على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح الى آخره
ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو لا هواء
استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء
صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية
قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الاولية
باقية وهكذا القول في ساير الانواع قال الشارح هذا انكار للحسّ فانا نشاهد قطرات
الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء ثم لو جوّز ان يكتسب الهواء كيفية الماء
مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جنسا واحدا يكتسب بكيفية النار وبعضه
بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا الا ان ذلك انما يتم
غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم
يزل تلك الكيفية عنه مع قرار تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال
على حدوث صورة تحفظها وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا كالبعض هذا الفا
ثم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار
حرشه للمركبات استقصات الاركان دوات الحركة المستقيمة اما حقيقه او تقبل
على ما مرّ اشارة الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى التحت والله اعلم
لا يراد

بالخفيف ما يكون طالبا بجهة الفوق في الكل والا لزم ان لا تكون النار خفيفا لانه لو حصل
بعض الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى الجهة السفل بل الى جهة
الفوق بالضرورة ولذا المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وح ايما ان يكون جميع
حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق اولا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك
الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا بجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار ينزل عنه بالطبع
وهو توجه الى الجهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى الجهة السفل فاما ان يكون جميع
حركته اليها وهو الثقيل المطلق اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في
القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل
فليس بظاهر والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك
في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا
بهذا الوجه ولذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط
هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون
للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم
ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات
باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض
الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركات
واحد فلا تتضادان والمعنى الثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو
لو عند المحيط يعني اي لما تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لانه كان
متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة ولذا قال خفيف مضاف لوجهين
احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق
متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في الحقيقي الا على المعنى الاخر لان
المعنى الاول هو انه لا يريد جهة المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف
المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار

وليس كذلك ويقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه يقيس بالقياس الى النار فيكون خفيفا
بالاضافة بالقياس الى النار وقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخر
عبارة تسمح لان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد
ان الهواء ليس خفيفا مضافا الا بالمعنى الاخر اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الا القياس الى النار
لا الى غيره وفيها نظر لما للقول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون
بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق كما
ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع حركته الى
جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اراد بقوله والخفيف
الذي ليس بمطلق المعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اراد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل
فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به في انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد بحرد عبارة السلب
والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف مشعرة
من الاضافة الى الغير والظاهر في المعنى الاخر وكان الامام يشير الى هذا في شرحه
للاول في حصر الاركان كما قال لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس كذلك في بيان الانحصار
الانحصار في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يثبت
انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وح يحتاج ما الحصر
الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يتحد فيه جسمان بسيطان ولعل
هذه المقدمة لازمة منها ههنا الا ان الشرح لم يزعم ان الاقسام دوات الحركة المستقيمة مخصرة في الخفيف
المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل ليتم انها مخصرة في العناصر الاربعة لقوله وبالجزء لا يتم انها على
دوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية
وسلك الفاضل الشارح لعلم ان هذا الفصل بحيث ان اصلها ان دوات الحركة
المستقيمة منحصرة في الاربعة ومن هذا بحث حصرها وثقلها والمائي انها استقصاءات للمركبات
او لا الاغلب منها دون هذا البحث الاستقراء مكلم الامام على كل واحد من البحثين ثم الاعلى الفوق فان
الهواء لا يميل صاعدا فيه والا لما لو تلنا او بدنا لما لها احسستا بها ولعلها منه الى الفوق كالذي وضعناه

بل انما يحصل الحجر وصل باقيه من الغير الى الاسفل ولما لم يحل فيه الا الغير الى فوق علمنا ان ليس فيه
ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون حركته الطبيعية لانه انما يكون فيه لو انطلق
مركزه على مركز العالم وليس كذلك لو كان منفصلا والهواء متصل بالكل فلا ميل فيه بالفعل
واما على الثاني فان النار ليست جزء من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا علت عليها
او الارض سطحها او تشتعل عالمان على البلد مكون الاجزاء النارية صورة في الاجزاء الكاثرة
في الماسة مكيفة لا تنطفي وجوابه بانه يحفظ البلد لحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن ذلك
مع ما يلقيها الى فيه بعد وثانيهما ان حدوث الماسة في المركب اما بالنزول عن مركزها وهو باطل
اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون للمركب وهو ايضا باطل الا ان مادة كل جزء من اجزاء المركب
لكونه مخلوطا بغير النار من ساير العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها
للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصل استعداد ما اللناريه اقوى بواسطة
اسخان الشمس واشعة الكواكب والمركبات تلبسه الصورة اما صورة للبسيط
او صورة للمركب صورة البسيط اما ان يكون مع الشعور بالالات وهي الصورة الفلكية او لا
يكون وهي الصورة العنصرية والصورة المركب هي صورة المختلط فاما ان لا يكون لها نشو ونما
وهي الصورة المعدنية او يكون والاخر اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي
الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات لمحلها فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال
المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ويوقف بالمزاج فانه يحل اولا في
المادة ثم تستعد به للمزاج لحصول صورة نوعية وقد صرح في اول الفصل بان الله وجد يحدث
ويلحق مختلفه والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة للمرتبة
في الصورة وميل الى الفرق كما الجسم طبيعي الى وحكموا بانه يحل فيه النفس الانسانية
فلو كان الكمال الاول لو اول شيء يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك
ولكن الجواب بان المراد انه اول شيء يحل في المادة او كان ان اختص ادنيا الى المراد بالحلول التعلق
بالمادة ثم ان الحلول بعينه والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل المتماثج لو ذلك
سولة لها تصير ذلك المزاج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر تم ترتيب

عليها كمالات آخر فتلك الصورة المتعلقة بتلك الممتزج التي حصلت نوعا هي الكمال الاول
وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاسحام والانواع والاجناس
لابد ان يكون لامر مختص به اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصور
النوعية للبسايط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول
باطل ايضا والالم يعد الاختلاف عن الاربعة لان الصور النوعية اربعة فاذا كان كل واحد
منها علة الاختلاف لم يزد على الاربعة اختلافات فتعين ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في
التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما التركيب فلانه يختلف بحسب ذلك ولكل
جنس منها مزاج جنسي لامكان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسقصات
وكيفياتها فلكل مزاج من العرض للجنس والنوع والصنف والشخص حد الافراط او التفريط
اذا خرج عنهما بطل التركيب وسمى الاستعداد النوعي عنهما عرضا وهو غير متسا وقيها
فعرض للمزاج الشخصي بعرض المزاج الصنفي الموجود عرض المزاج الجنسي ولما
احتاج الى ذلك لكون الاوجه من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى لقايل ان
نقول هذا مناف لما تقدم اشد الفصل من ان الاوضح عنده نحو الصور النوعية فانها
لا تكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الاوضح كمالات
صادرة عن صور البسايط فان الكيفية المشاهدة الحاصلة بعد بقاء على العناصر اعني المزاج
ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكار كما يقوله الاطباء فظاهر ان
حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء
فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك
من الاحكام التي تثبت على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة ولا تثبت
ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع
بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية
منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف

والصور

والصور لا تقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات
الافلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك او لان الحجة
الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وساير الاعراض
وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية للعناصر تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فتزول
البرودة عنه وقد يجمد فتزول السيلان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالين قال الامام
وهذه الحجة لا تمشي في ساير العناصر فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء
لا يبقى هواء بعد زوال السيلان عنه والارض لا تبقى ايضا بعد زوال اليبس عنها قال
الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء
كانت حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فمسلم لكن لا
يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر متصلا بالكيفية حال البساطة حتى يلزم
من انتفائها انتفاؤه ولا يكون متصلا اياها حال التركيب وهذا الكلام عند المحققين استفسار
ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها تنبعث
كيفياتها المحسوسة تقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة
لا تطرد الا في الماء وان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم مشي
الحجة الا منع بعض مقدماتها الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين
بمثالين وهما ان الانسان لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يلحظ
انهما بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد
والضعف كما حققها واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصور لو اشتدت او ضعفت
عند الضعف لا يخ اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا
للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله
لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقي ذات
الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد

بالاستداد هنا الاشتداد الكامل كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد في حالة
واحدة وانه مح وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد لان الذي كان للاستداد في
العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال وان صح هذا الدليل بطلت
الكبرى وان لم يصح ولا يلزم صدق الصغرى ففي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم
من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع مبني الاشتداد
الاشتداد بوجه المحل الى غاية ما نوع مختلفة الحقيقة من حال غير قار بوجد كل واحد منها آنا
ولا يبقى شيء منها آنين كما ان الماء يسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية
بالنوع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد
والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل
ذلك الآن ولا بعد تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن تعرض حصول
في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك
في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر واذا اشتد الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون
ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع
تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد بان الهيولى لا تتقوم بدون الهيولى
فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون
مطلق الصورة فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توالي الصور الشخصية او النوعية عليها الا انا نقول
الهيولى في نفسها لا توجد الا شيئا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل تستحيل ان تتحرك
من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن بد من ان تكون لها صورة بالفعل ممتنع ان تتحرك في
الصورة بالضرورة واسقط في الفاظ الشرح عسى ان المحط بقاء الحفاء عنها لعا قوله
هو اعتبار المحل او الحال الثابت حال انه غير قار يتبدل بوجه او اقتبس ما لا يوجد
الحال الغير القار واعتبر تبدل بوجه عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة
واحدة في الخارج وهذا الانواع وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة
ما يوجد منها في آن الى ما يوجد منها في آن آخر وهذا هو كلام العالم الى ان تلك

الانواع

الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وح يحال ما اولا وهنا ونقال لو تحرك الجسم في
الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية فلا
فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة
فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما تقرر ان الحركة لا تتصور الا اذا كان
للجسم في كل آن بعض حالة لا يكون له قبل ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن
له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات
وانه مح او نقال الاشد اما ان يكون نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون
الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين
وان لم يبق بل حدث الاشد فرد آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على
افراده وانه مح واذا لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما
ان يكون بين الآنات زمان او لا فان لم يكن يلزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن
الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف ونقول هذا منقوض بالحركة في الاين
والوضع فانه لا شك في تحققها مع وروده فيها فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان يكون
له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او اين متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة
في الاين وان كان له اين متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع
الحركة او لا يكون كل منها الا آنا واحدا فيتتابع الآنات ونقول الاين المتعددة
آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا يكون ولا مخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم
من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر
ومتعدد بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاين الا
بالفرض وكذلك يقول للمتحرك كيفية واحدة ولا يلزم انه لا يكون له حركة ح وانما يلزم ذلك
لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر
بمعنى انها في كل آن تعرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة ولنا قال
متبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افرادا لنوع واحد كما تقرر عندهم ان

لا

ان الماهية واجزائها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك
على جزئياتها واعلم انه ليس كلما تحقق حركة يتبدل النوع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف
لقبول الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد
النوع واما قوله بحسب يكون ما يوجد كل آن متوسطا بين ما يوجد في آن يحيطان بذلك الآن
فمعناه ان كل ما يوجد من الانواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبل ولا هو ما يوجد في آن
بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله فالمحل الشدة والضعف
هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها تتحرك يعني ان السخونة هي حركة الحرارة والسواد حركة السواد
ولما تمادى بعضهم في هذا قيل فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه
اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال استداده لاستحالة استداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد الاسمي والجسم
بل هو اشد ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه وان نوقض بحركة الجسم في السواد فانا
نجيب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود   نعدم مع
وان عدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه
سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر باستمرار السواد والحاصل   كان لا م
فان بقي زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية
ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات
السواد بل الجسم يتحرك فيه فهو غير قار على ما تقرر اذا عرفت هذا فتحقيق ان الدليل الذي
استدل به الامام على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد المحل
نفسها وعدم ضعفها لا على اشتداد المحل في الصورة وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات   عدم م
ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف ولعا قوله واما الحال
الذي يتبدل هو المحل المتقوم يتبدل وهو الصورة يقبل عليه هو الهيولى لا يتبدل بتبدل
الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد

بالهيولى

بغير الهيولى لان الاشكال يختلف باختلاف الاشكال بالانفصال والاتصال فلم يكن الى
التقسيم وقياس المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة
النوعية بملاحظة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل
من الفاعل ليس من الصورة الجسمية بلا ملاحظة الهيولى ولا يلزم منه ان لا يكون من غير الصورة الجسمية
بل يجوز ان يكون منها بملاحظة الهيولى   ولعلك تقول هذا النقض اجمالي توجيهه ان
الدليل الذي ذكرتموه في الاستدلال والا علمكم في اشياء آخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى
طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي
في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فيقول
هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل   في اشياء آخر بسبب مثل النقض
لا يختص بالفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط
من الاجرام مع ان اجزاءه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل في حد
ذاته لا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متأخرا عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية
والتجزئة انما يعرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب
لا يقال الفرض يعم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو
الفك او لا فالاول القطع والثاني اما لاختلاف عرضين او لا فالفرض وقسم الشيء كيف يكون اعم منه   كان لا م
لانا نقول المقابلة بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الوهمي
وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة
لم يقتضه الا الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال وارد
على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كليته فانه لما حكم بمشاركة   ما يلزم م
الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك
فيقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا امتياز شيء عن شيء في الوهم والمراد ههنا انا
سنا ان الغرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدرنا ان يكون الجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في
الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم انه لا يكون متشكلا بشكل الفلك وهو

وهو ظاهر   فنقول لكن حاصل الجواب ان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف
الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله واحد ولا كان
ولعل الا ان مادتي الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلاهما لاختلاف المادة مثلا
المقتضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح الفرق
الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة
التي عرض لبعضها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لا حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة
وللقابل للتجزئة ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول
المقدار والشكل وكذلك السبب القابلي وهو المادة مانع من تساوي جزء الفلك وكله
في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ولما الاستداد للمنفرد عن المادة
فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة
من تساوي شكل الكل والجزء لامتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان
الافلاك الجزئية مثل المثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي واشكالها في الاشكال ويستا
ههنا ظاهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل
فنقول هذا السؤال لولا انه لا يحتمل سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان   ليس م
يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا وكلا
في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول
النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بالمقدار فان المقدار مقتضى طبيعته كما ان شكله كذلك
فالدليل ان يتم على ان التساوي في الفاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لو حصل المادة
فكان السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب
بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في
مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة وان لم
يكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا اجزاء
منفصلة لم يكن شكلها مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض ولعل الجواب

التفصيلي

التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا عن
صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسمية
المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية
فاذا عرفت هذا فلما وجب هيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين
والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه حاصل بعد
حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة لعادات
الصورة النوعية او المصدر الذي منها على اختلاف تعبيري الطبيعة ثم ههنا نسختان
النسخة الاولى ان يكون صورة الكل ويكون صورة الكل الثانية لعم لا يكون ويطل الكلام ان لا يكون
لما يفرض بعد ذلك جزءا اما الكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع
ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل النسخة الثانية لو يحذف صورة الكل
ثانيا فيضمر في لا يكون حتى يرجع الى تلك تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما
يفرض جزءا لو يحصل ما للكل لم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر
ولعلها تقال كان للشارح نسخة مفرقة على الشرح ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا
الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل الواقع للفلك عن علته امور عارض
ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزئة واما المانع فهو
حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنته للمادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك
بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدير الكل وشكله منع ذلك ان يتحقق الجزء
مقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان
المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار
والشكل وقد صرح به الشارح في الجواب الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا
ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتأخر
الجزء مدخل في المنع وجعل الامام العارض والمانع على الجزئية فقال المراد ان المقتضي لشكل الكل   لشكل الجزء م
تام في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا فصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل

لكل وهذا العارض اعني كونه جزءا للفلك الكل تبعا للمادة المقارنة لتلك الصورة الموجودة بها
لكن كلمة الولو بين العارض والمانع يعني المغايرة بينهما وقول الشيخ لان لا يكون لما نفرض بعد
ذلك جزءا اما الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل يصرح بان حصول الجزء بعد حصول
صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته وتفسير الشارح
لا يوافق كلام الشيخ الا ان السؤال والاعتماد عليه واما المقدار لو انفرد قد يا بان اختلاف
الكل والجزء مقدارا او شكلا للعارض للفلك عن طبيعته وذلك لان الصورة في الطبيعة
الامتدادية فانها لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما لا يمكن ان يقبل الفلك
شكل الكل لحقيقة فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل
للصورة الجسمية لا الموضوع وهو جرم للفلك باعتبار انه محل الشكل والمقدار ثم تبع ذلك
ان مخالفة الجزء فيها يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في ان لحق شكل الكل بصورة
فاعل بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال
الامام معنى الكلام ههنا ان الفلك الذي ذكرناه في الفلك يعني ان الشكل كان ممكن الوجود في
نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم
حصل ذلك الشكل لكل وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي نفرض بعد ذلك وهذا
لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه
والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فينبغي قوله لا بغيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب ابدال
الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على
المادة القابلة فيصح اطلق على المتن ولم يعرض الفاضل الشارح اعلم ان حاصل الفصل
ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء في جميع ولعدد الشكل
لتساويهما المقتضى فنقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية
للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان الشكل كروي وشكل جزئه اذا فرضنا قد شلجا او بهما على شكل
الكل فالمقتضى فلعله مع اختلاف الآثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا
لاختلاف ماديتهما ولا اعتراض علينا ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف

المادتين بحسب اختلاف مادة اخرى وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف
بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان تكون عين مادة تلك
الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة وجزؤها للمتساويات في
الماهية حالتين في محل واحد فلم يكن لاحدى الصورتين بان تكون كلا والاخرى بان تكون جزءا اولى من
العكس فان قيل المتقدم كل الصورة حالة في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية وجزؤها
لتقدم وان كان ناشيا ولعدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكونا
وجدا كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة للسابق اولى بالكلية وجزؤها وان كانا
شيئا واحدا فلا يمكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية وان كان الثاني كانت المادة مخالفة
لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك للمادة لزم تسلسل الملازم لم يكن للاختلاف بالكلية والجزئية
موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية
والجواب ان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف
بذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب ذاته لا باعتبار
زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة
منه هذا الحاصل للمطلوب ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات
وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب انها متحيزة
بالذات فتكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانه ههنا او هناك
فلان الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت للاشارة بانها ههنا او هناك يتحققها ايضا
بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع
بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات بانها هنا او هناك تكونها
ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فتكون جسما بالضرورة والاصل انه لاحظ للفصول
كافية في التصديق بالمطلوب حتى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول ونبه على المطلوب
الثاني تنبيها كافيا فيه وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة
في جميع الجهات فتكون حينئذ انها ذات حجم سار في سائر الجهات فتكون جسما وقد فرضت هيولى هذا

واما ان لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فتكون نقطة لا امتداد لها لاشارة سواء انقسمت
في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا تكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى
وجسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات واما في فقد بيناها بالنحو الثالث فان قلت
الملازمة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق
فتكون جسما لكونها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ظاهر لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم
ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس
للجسم بادي النظر الا اياها ويتبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان
بعضها من قبل الصورة كان طلبها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها
كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء للمقولة وهو هيئة
عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين
نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فالمراد بالوضع باحد المعنيين الاولين
من التي مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس
عال وهو غير معلوم قال الشارح لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع
الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف
له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذ لو كانت ذات صورة
فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات
فتكون جسما او غير منقسمة فتكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى الاشارة مقطعا بينهما
امتداد الاشارة عليه لان كل مقطع اشارة فهو غير منقسم فان المقطع للاشارة لو انقسم
لكان جزء منه اولى مقطع للاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا
وهو خلاف ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع لاشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة
الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع للاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة
فان لم تنقسم

فان لم تنقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فخط لو تقول
اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان تكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او تكون
غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة
والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت
منقسمة في جميع الجهات لانها لما شاركتها وقد انها نهايات لها وفوقها نهايات لا تحتها فكانت
منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم تقم بذواتها كانت اعراضا والهيولى لا تكون
جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان
يقول المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع في ذاتها فلا يلزم الحصر لجواز
ان تكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء
آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانه لا يلزم الا انها لو
كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما تكون لذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع
الاعراض الجسمانية السارية والهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما ونعيد ان
اخرى ما ذكر ثم لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا تكون
للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز
ان تكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير كان
ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذا وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى
وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان القسم ذلك
الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا تكون الهيولى مجردة هف
مقدمات ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا تكون ذات وضع بالذات دل على انها
لا تكون ذات وضع بالذات واعلم ان قوله كان ما يتخذه مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا
التوجيه لانه يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا تكون منقسمة البتة
فهي النقطة او تكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان تكون الهيولى المجردة شانها ولها
على وجه ما فلا يستدرك به ان من كونها مقطع الاشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست
ما ذكر كل مقطع الاشارة

للوحدة كنفسها وان بين معناه محال فرض انشاق ممتد اليه ولا تجاوزه كما فعل الشارح
ملك المقالة ممتد لكن في الثاني وايضا كلام الشيخ للهيولى للمقارنة للصورة ان وضعها لما
قبل لعرائن الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت
عن الهيولى لا تكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان تكون وضع الهيولى للمقارنة من جهة الصورة
فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على
شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجه الحيز
وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار على ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى مع م
استعداده للاحتراق وعلى ارتفاع المانع ويدل بيان امتناع حلول الصورة الا
ان بين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما
يمتنع ان يصير جسما ختم الفصل بالنسبة وبه يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات
وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة
عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ولا كانت في نفسها قابلة لها فلا
يتحقق الصورة الجسمية ابدا لانا نحب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي وجدت مجردة
عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المقارنات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه
مع تحقق عروض الجسمية لها ما يستلزم المحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات
كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث وجود العقل
واجب وعدمه ممتنع لوجوب الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم
محالا وللا لم يكن ممكنا بالذات وهاهنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر اليها بحسب ذاتها مع قطع النظر
عن الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها لم يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى
الاجسام فانا لما اقطعنا الاجسام ولحولها ادلنا المقتبس عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو

هو دعا الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلامنا في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم
متصل واحد في نفسه وعلمنا ما يتعلق بالاشكال عليه مع نهاية بعينه خرسا لا هناك ابعادا بقيا وامرا
محتملا هو الجسم فكان علمنا باتصال الجسم كافيا علما بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد التعليمي م
علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركا لانا نقول كما
ان المطلوب من الدليل ان الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان يكون ذلك الشيء غير صورة
صورتها اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على ان الجسم جسما تعليميا وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك قال الامام لفظه قد يعد جزئية الحكم وانما لو لا الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض
له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس بعد الا بعض الاوقات لا بعض الحكم فمعنى الكلام ليس
الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال ولعترض
الشارح بان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال في الواقع الوهمي ولا يحل ذلك بيننا وبينها هذا البرهان
كما يجي بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل
الانفصال الانفكاكي ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له
الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب
الانفصال والا يحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل فلينزح وهذا ايضا ليس على ان قصد
جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا
طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا تبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل بطل وحدث هويتان اخريان
اتصاليتان ثم اذا اتصلنا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك هوم
الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو بعينه الامر الذي لست هذا اشكال لجواز
ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها يعدم ويحدث هويتان اخريان ويصلان ويحدث هوية اخرى
اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض
فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته فكان
منه كما ذكره وفيه المعنى عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الحسي متصلين لو انفصلا
جسما ولهذا فلا يمكن ان يقال فيما يعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة ويحدث متصلان لغرابته لو انفصلا

بالكلية وحدث متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى
متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر
ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامها بالضرورة فتعين ان يكون
هناك امر وراء الهوية الاتصالية تتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان ولا فتق للنظر هو الذي
او جب ان يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال
الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك
او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين وانه محال
بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل
فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هف واما ان لا يكون موجودتين فيه بالفعل
فصارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل انعدام اتصاله وهو انعدام للجسم بالكلية لانا نقول
للمادة تشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد
عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذ ليست هذه الصورة ونقول لا نم ان المادتين
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا
موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا
يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا
باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر
الباقي في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا
الفصل وتقريره حيث ما ذكره ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال الاصل
قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون الجسم قوة للانفصال لكن الهوية الاتصالية
ليس لها قوة للانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية
يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والا
نفصال المراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها الى ما وجد للجسم التعليمي على ما عرفته في
الدرس السابق وكذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة
فانها

قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان متقابلتان حتى ان الى اذا فرض من جهة الفوق
في كل جانب متنقلا الى جهة التحت ولى اذا تخلل من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند ذلك تندفع هذا م
الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتساويين
محلا بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب
سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه
نسبة واحدة متشابهة فلو كانت خاصية من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك
الى ذلك الجسم المحدد بحركة للقرب منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي
لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى
جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد
جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك
الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان محدد جميع الابعاد بالجسم الآخر كان محيطا و
ان لم يحدد بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متساوية
من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع ومقابلة جهة واحدة بالنوع ولذا
محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع
وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل المحيط والمركز لكن
الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان
لكل واحد من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات
فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له
من مخصص موثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه
في ذلك البعض من الجهات بالجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد
جسما واحدا لا من حيث انه واحد كيف كان مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب لا بد
واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا بل لا بد
ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت الحاجة الى هذه

التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد او متعلقة
اما ان تكون في جسم او جسماني لان تعين ذي الوضع لا يكون الا لذي الوضع ولا بد ان يتعلق
الا الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتعلق به جهة القرب فيجب ان يتحدد به
جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره مح اذ البعد عنه غير محدد والجسم الواحد لا يحدد
جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة مع محدد بسيطه جهة القرب ومركزه جهة البعد
وهو المقصود فنقول لا شك ان هذا يحصل البرهان ويحصل مقصد الا ان الشيخ لما اراد
التقسيم الاول وهو ان محدد الجهة اما شيء متشابه او في غيره لانه لا اثبات محدد الجهات
على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية
وهي لا تتبدل علمنا ان ها جهات موجودة لهذه الجهات لا بد ان تتعين وضعها اما جسم غير
متشابه لا سبيل الى الاول لانه لو وجدنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه
ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع لزوم استحالته فقد دل ذلك على ان اثبات
تحدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما اورد التقسيم الثاني
وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء
سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح
فقوله فالجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما لمحدد الجهتين وهو تعين وضعهما
اما شيء متشابه كالخلاء او الملاء او لما شيء مختلف وهذا التقسيم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ
لان قوله متشابه صفة للملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم اخر وقد جعلهما الشارح قسما
واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها كان الملاء به البعد المفطور والدليل على استحالة الخلاء
بما مثل كما صار قسما واحدا وهو ح للشارح بعدها ان بعض حدوده المتشابه ليس اولى
بان يكون جهة من سائرها وقد اشار هاهنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بالجملة جهة
مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان كل جهة من الجهتين بعض وان كانت مخالفة لجهة
اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة
لا يجوز ان تتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة مطلوبا بعض الاخر

دون

دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها
ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لا ما لا يعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف
فيه في الواقع لصله والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعتذر عن هذا الوجه
بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود
فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنتين
يشير لما قبل لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية
وضعية او متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع في ان يكون الاثنان
من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون محدد الجهة
في شيء متشابه تعين ان يكون بشيء مختلف وذلك الشيء لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لان الا
ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا
وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون الا واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم
بالمحدد الا ان يقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون
الا لذي الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح بنيه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة
مقام تحددها في قوله الشبه ... واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يحدد
الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة
واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف
واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك الجهتان بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
فمستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض
وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه في بيان تحدد الجهتين لا يتحدد جهة
واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين الجهتان
بالطبع فوق واسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد الا جهة واحدة انتظم
الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات
لازمة قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي ان يقال

ان يكون له

الجسم الواحد من حيث انه واحد لما كان محددا الا بحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي
جهة القرب فمستدرك وان كان كذلك في نفس الامر لان الدلالة لا تتوقف عليه
لان المحيط كاف في تحديد امتدادين الاولى ان يقال لا تحدد بطرفي الامتداد كما هو في المتن
ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين ... فباطل لوجهين تقرير
الوجه الاول ان جهة القرب محددة بكل من الجسمين وجهة البعد لا تتعلق بشيء منهما فالجهتان
لا تتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لا تتحدد الجهتان بكل واحد منهما
الصواب فيه ان يقول لا تتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد
الجهتين بكل منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحديد
الجهتين بالجسمين فكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه
الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا لو وقع الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى
بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون وقوعه في
الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع
منع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد الاخر فيكون المانع محتاجا الى التحديد وتعيين وضع
الجهة والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى القابل في جميع
الجهات والابعاد على السواء وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعاد [illegible] الا
كان الغير بهما تسلسل وهناك نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه منقوض بالمحدد فان
وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس باولى
من وقوعه على بعد اخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الاخر
في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر
ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي خصوصية جهة بعينه وبعد معين او مادة استعدت
الا الحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته
او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المتناهية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذا
يكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد الا على الشيخ

لاقتضائه

واما الثاني فبان يقال المقدمات اما صادقة او كاذبة او بعضها صادق او كاذب بعضها او فيها صادق وكاذب
اما التي تكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاول فالمغالطة ما مقدماته
فيها الكذب على الذي يريها انها صادقة فهي مبادي البرهان او يغلب فيها الصدق وهي مبادي
الجدل ... للتشبه بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة قد علمت ان الصناعات خمس لان
ان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي الخطابة المظنونات ومبادي
الشعر المخيلات ثم ان المغالطة يعتبر المشابهة باليقينيات في السفسطة وبالمشهورات في المشاغبة
ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات التي هي مبادي الخطابة والشعر لان القضايا المشابهة
للمظنونات والمخيلات ان افادت ظنا او تخييلا فهي هي والا لم يكن معتدا بها ثم لما عدد البرهان و
السفسطة عاد فيهم جميع الكل الا ان من علم البرهان والسفسطة انتفع بهما اما بالبرهان فبالاستعمال
واما بالسفسطة فبالاحتراز عنه والقائم يولد المغالطة لان الشاعر منها الا انه كل انسان بل انما
يحسن كما ذكر في المتن واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير او
لافادته وصون لاتم للاباء الاجتماع مع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير والشعر لتخييل فيكون كل منهما بحسب
الغير والتمدن بخلاف البرهان فانه لتحصيل الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة
الاحتراز عنها الا الاحتراز عن غيره عنها الاحتراز عن غيره عنها فالانتفاع بها لا يتوقف على شاركة قلنا
وقوله والقياسات المغالطية هي المؤلفة استئناف كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها
بما قبلها لان المغالطات قوله والا فلا اعتبار لها ثم تقرير مذهب الغير المحصلين ثم توجيه الاقتصار
على البرهان والسفسطة ... كما ان المطالب الحاصل ان المطالب العلوم اما ضرورية او ممكنة
او وجودية غير ضرورية اما مثال الاول والثاني فظاهر واما مثال الوجودية فاتصالات الكواكب
وانفصالاتها فانها لا تدوم ما دامت الكواكب ثم ان لكل قسم من المطالب علة مخصوصة ينحدر له فالمبرهن
يستنتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري وتقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت
الاوسط للاصغر هو الذي يعد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر للاوسط ضروريا
جاز ان لا يثبت الاوسط للاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موقوف على ثبوته له في
نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم بالنتيجة يقينا الا ان

لان النقيض هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور العلم بثبوت الضحك
للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك ثبت للانسان دائما فمن زوال العلم بثبوته
له عند زوال الضحك من زوال اليقين بالنتيجة لكن زوال النتيجة فقوله كان الحكم عليه بالنطق حال
زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الا قرانا مفيدا اليقين بالنتيجة والقضا الحكم بوجود
الضحك لكل انسان لا يكون من الحس بل من العقل ولا نحكم به يقينا ما لم يعلم علته فلا يكون من مقدمات
البرهان لان مقدمات البرهان اليقينية والضحك باعتبار علته ضروري الثبوت للانسان فما
استفيد الضرورة الا من مقدمة ضرورية وفيهما نظر من وجهين اما الاول فلانه لو صح لزم ان يكون جميع
مقدمات البرهان ضرورية سواء استفيد الضرورة او غيره اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على
العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية جاز بطلانها فزوال العلم بها فزوال العلم بالنتيجة فلا يكون
يقينا واما الثاني فلان كل مقدمة لا يحصل اليقين بها ما لم يعلم سببها فلو كان ضروريا باعتبار سببها
الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدمتين لان العلم بالمقدمتين
معد للعلم بالنتيجة واستمرار المعلول يستلزم استمرار ما هو معد له واعتبار السبب مع المقدمة
لا يستلزم ضرورتها ولذا يكون ضرورية لو كان السبب دائما ودوامه في المطلق غير لازم
ولا وجه للجواب ان يقال المراد بذلك ليس ان القياس المنتج للضروري يجب ان يكون جميع
مقدماته ضرورية بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية او لا
وكذلك القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون فيه غير ضروري سواء كان جميع مقدماته
غير ضرورية او لا   وهذه ضرورة اخرى وهي الوجوب الصدق فان الممكن المقدمات
ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة واياها عنى بقوله
وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا
الممكنة وهي مقدمات البرهان   اذا قيل في كتب البرهان المراد بالضروري في كتاب
القياس الضرورية الذاتية وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي
نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات مقدمات
البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين لقول الكتاب وهو ان يكون مقو... حد

الموضوع

للموضوع او لاحقا له في جوهره فقيل في قوله وقد تستعمل في مقدمات البرهان المحقق لا للتقليل
فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه يعني الاعراض الغريبة لا يفيد العلم بالاعراض الذاتية
التي هي محمولات مسائل العلوم ويقام عليها البراهين وكما ان النتايج هي اثبات الاعراض الذاتية
فلابد من استعمالها للمقدمات لتكون مناسبة للنتايج   وذلك لان المحمول على شيء بحسب
جوهره هو المحمول هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات وذكر
ان محمولات مقدمات البرهان هي مناسبة لموضوعاتها والمحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع
والمحمول بحسب جوهر الموضوع انما يزول بزوال الموضوع وما لا يزول فللشيء وطالما يكون الموضوع
على وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الزايل بغير التزايل لانه ما ثبت في جميع اوقات
وصف الموضوع يجوز ان يثبت في اوقات اخر وهي اوقات عدم وصف الموضوع بخلاف الضروري الذاتي
فان الضرورة اذا كانت ناشية من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضروري فلابد من حمل
الضرورة بالمعنى الاعم ليتناول الضروريات بالذات وبحسب الوصف   وكونه اوليا
مندرج هذا مستفاد من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات المقدمات في اثبات اعراضا
ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص ولذا قال على بعض الوجوه لان الاعراض الذاتية
لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على بعض
الوجوه   واجيب عن الاول حاصل هذا الجواب ان الماهية اذا كانت متصورة بكنه
حقيقتها لا يطلب ثبوت ذاتياتها بالبرهان واما اذا كانت متصورة بعارض من عوارضها فجاز ان الا... ثبات
لثبوت ذاتيه للعارض المعلوم بل المعروض المجهول والجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للماهية ليس مطلوبا
واما لمّيته فيمكن ان يكون مطلوبا فانا اذا علمنا ان الانسان جسم فربما لا يعلم اللمية في حمل الجسم عليه
فنجعل الحيوان فيه وسطا   ولكل علم مبادي ومسايل لكل علم موضوع ومبادي ومسايل ووجه
الحصر انما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع والا فان لم يكن مقصودا بالذات
في ذلك العلم فهو المسايل والا فهو المبادي ثم الشارح عرف المبادي بالاشياء التي يبتني عليها اي يتوقف
مسايل العلم عليها وفيه نظر لان الاول الموضوعة يكون البرهان عليها علم اخر مع ان مسايل العلم يتوقف
على ذلك البرهان ايضا لان معرفة الاصول الموضوعة لما توقفت على ذلك البرهان فما توقف عليها يتوقف

على ذلك البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود واما تصديقات
وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات
بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم ان يكون علم جزء علم اخر
ويكون احد العلمين مختلطا بالاخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه
في علم اخر   والعلم الخاص الذي يكون على احد الوجهين تحت العلم العام لكنه لا يكون جزءا منه
لقايل ان يقول المطلق يكون جزءا من المقيد فلابد ان يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزءا للاول اذا
كان العام جنسا   والجواب ان المطلق تمام ماهية المقيد لا جزؤه لان القيد خارج عن الماهية
فان علم المناظر داخل بالمعنى الثاني اي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل
بالبصر تحت المعنى الاول وهو العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط ما وهو داخل تحت الهندسة
فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة ولا انسب بما في الكتاب ان يقال فلا يعم في المناظر
كون موضوعه نوعا من موضوع الهندسة وكونه مخصصا بقيد وهو الاتصال بالبصر واذا كان احد
هذين الوجهين يحمل العلم تحت فعند اجتماعهما كان اولى   اما لان يوضع احدهما مقارنا له
عرض ذاتية اي يكون موضوع احد العلمين مقارنا لاعراض خاصة بموضوع الاخر كموضوع الموسيقى
والحساب فان موضوع الموسيقى النغم من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف والنغم من
الكيفيات المسموعة فلولا تلك الحيثية كان جزءا من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة بالعدد
الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين موضوعاتها وذلك لان النغم اذا
بحث فيها عن النسب العددية فلابد ان يعتبر فيها ضرب من التقدير فكانها قد صارت عددا مخصوصا فيندرج
هذا الاعتبار تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب والحاصل ان العلوم اما متداخلة او متناسبة
او متباينة وذلك لانها تتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها متداخلة
اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الاخر او موضوع احدهما من حيث يقارنه اعراضا
خاصة بموضوع الاخر سميت العلوم متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم يكن
الموضوعات متداخلة فان كانت واحدة لكن يتعلق بالاعتبار او كانت اشياء لكنها يشترك في الجنس
او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة   ولصح الرواوات بالولادة

قال

للاجسام منقسم باعتبار الجهات للاوليان للاجسام للاولى والثانية ولما كانت الجهات
اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالمحدد هو الذي يقوم به تلك الحدود وتعينها
والاجسام باعتبار الجهات اما ما تحدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي يحصل الجهات لا بمعنى
الحصول في حاق الجهة بل بمعنى التوجه اليها وهي الاجسام الباقية   قيل المحصل في تقرير ذلك
مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة اكثر
ولكل بعد طرفان وقد تعين الفوق بحسب الطبع لعضو من الاناسي فان ما يلي الرأس فيه
ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعين اليمين بحسب الاغلب لانه من [illegible] ابصر
جانب القوى ضعفا ولا يقال انه يتيامن في الوضع لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين الاغلب
قال الامام نقلا عن الشفا وسبب الشهرة اعتبار ان عامي وهو حال الانسان بحسب ما فيه للعوام
جهاته فانهم يسمون الجهة التي للقوة منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي
رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل
ما يلي بطنها واعتبار خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان
فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثنايه الى ان الاعتبار الاول راجع الى
الاعتبار الاخير فليس فوق للانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي لى
في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه
وخلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الثالث فلا يكون سبب الشهرة الا [illegible] ولعل
نعم لا يبعد ان يكون لاعتباره الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم استعملوها في سائر
الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال [illegible] الى الاوهام العامة ان الانسان لما احاط به جانبان
وعليها البدن ظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار
الحس واما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن
والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان
كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ في الرأي العامي   وهذا باعتبار ما هو غير
ولعجب اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها

على انه ابدا قائمة وهو لعتبار غير واحد لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد
لا اطراف الامتدادات حر القائم على الآخر فاطراف الامتدادات جهات كانت متقاطعة على انه ابدا قائمة لو لا ولا فاذه
اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لا ان الجهات اطراف الامتدادات القائم بعضها
على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر
قال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل فبعض الكرة
التي لا قطع فيها ولا حركة لا جهة لها بالفعل لان الجهة طرف الامتداد ولا امتداد
فيها اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود
المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال على الجهات الاشياء
المضلعات على ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان يسمى كل حد جهة او على
ما لها من الحدود الخطية والسطحية لانه يسمى الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت
المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعلى جهاتها على خطوطها ونقاطها او على
خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في
السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال
لا يطابق الممثل فيقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن على
جهاتها كعدد سطوحها ان كانت جسما وانما يسمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد ولا
امتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما او تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات
وهذا الكلام عن الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد وغير النقطة لو كان جهة لكان
في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه التسمية
على خلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه
نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين مأخذ
الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي
لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان
الذي تقرر في الخط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي

الخطي

فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير
وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة
منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فيقول الاشارات ينتهي الى سطح المحلاة فهو مقطعها
والامتدادات الخطية انما ينقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات
لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة
الفوق هي سطح المحلاة والمحاذ بأسره من حواليه فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي
فيقول الجهات الست ينقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويعرفون
الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل اما التي تتبدل قال الامام فلما كان اليمين
عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار
يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع
وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا احلق البصر للموضع الذي هو الآن
خلف الراس بدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل
التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام
غير واقع واما اليمين واليسار فربما يكون واقعا اذ قد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف
قويا فيقول لعل مراده ان الغرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الراس والامام يعلل
اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في الواقع على ما قررنا وقال
ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد بهما ما لا يتبدل فانه اذا كان
المراد منهما ما يلي راس الانسان وقدميه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على الحد طرفي
قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر والجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي
يلي راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فلو
فسر الفوق بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي راس احدهما كان
ما يلي راس الآخر هو التحت لانه ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي
السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدل بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث

اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد
بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا ولا لتبدل بالانعكاس وكفى هذا القدر
في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما وقع في عباراتهم ما يلي الراس و
القدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على طرف الآخر من قطر الارض ليس الذي
يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض راسه وقدمه
على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس
الى ذلك فيقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق ان الراس كل
شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي للراس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة
الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث راس الشخص
الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا
ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما شبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله
فان الجانب الشرقي منه يسمى اليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان
ويحتمل ان يكون المراد بما شبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الغير المتبدلة اليمين والشمال
فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها
مذكورة ومبنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال انما يشتمل على امرين احدهما اليمين
والشمال والآخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان
الكلام ومثل ما شبه ما يلينا وما شبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان ما شبه ما يلينا
هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يمينا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين
والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان الاشهر يمين الفلك وشماله لان السلف قوله
فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد بمثل ما شبه ذلك في ما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا
مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون راسه من جهة القطب الجنوبي
ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية
بانسان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى الغرب فيتبدل الجهات الا انه بخلاف القدام و الخلف

وما فرضه

وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها ولعل الشيخ
انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان الكل حتم
حدا ولحد احدودا الناشئ من وضعها بملك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات
التي يشير الناس اليها لاجمع تلك الجهات بل تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة
السفل فقدم ذكر الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فليتعد عما هي بالفرض ثم من المحال قيل المحور
في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان
بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى الفوق
كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى التحت كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما
متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا
احدهما ما يلي راس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدميه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان
ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد منه بالضرورة
اذا تمهد هذا فيقول لما كان للموضع حقا فلا باس ان شرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح
لتحقق الفرق منهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين
وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما لا
يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى
بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد
الجهة في خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع
وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع وايا ما كان فمحدد الجهة انما يكون الجسم وهو اما ان
يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان
لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية لمكان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان
كان محدد الجهة لم يحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين والتحدد اذا
لا يكون الجسم الواحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا

لا من حيث انه واحد الحاجز لئن يكون التحلل بجسمين فانه لو تحلل الجهتان بجسمين فاما لئن يكون احدهما محيطا بالآخر او يكون متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددا بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والآخر بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى هي غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز ثم يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط ولغوا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان المركز في حشوه يتحيل الى البعد من المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين محاط بجسمين الا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم بعض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا تحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس بمحدود فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ما لا نهاية فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراءه حد آخر ابعد منه بالضرورة مما اذا كان البعد حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا ولقائل ان يوجه هذا المقام بان من كل الى آخر الابعاد لا تحصر والجسم الآخر ليس يوقع في جميع الابعاد بل في بعض الابعاد دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا تحتاج الى تحدد وان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما الثاني فلانه ان اريد انه لا يحيط بجميع الابعاد لا يحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة منها لا تحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا تحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل تحيط جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول

تقول

على الشيخ لاقتصاره على تحديد النسبة في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم الجهات الى الابعاد على انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان
يريد بيان ان
امتناع الحركة المستقيمة المطلوب في هذا الفصل لعل ان احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك انه يفارقه بالقسر ويكون الى جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي واقع في قربها مع التحديد بتلك الجهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عند المعاودة اليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وانما لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محدد الجهة وينعكس الى محدد الجهة يمتنع ان يفارق موضعه وكلما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الانتقالية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي تحدد الجهة له لا بد اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا ما الى جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه تحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه تحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه تحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب ان لا يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي لاضافة الجهة الى الموضع لا الى الموضع واقع بقربها كما قررناه واما المطلوب الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة فلم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول

اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس مطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة ولذلك متقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه فان قيل يتمسك قائل القول ان الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقسيم الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقسيم الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان القائل في ذلك هو الشيخ على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف في ذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام يطلب بعضها جهة على بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع الى الفوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى التحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتباينة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد لهما ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجه بعض وفيه نظر لانا لكلام ههنا امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات فالكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مقام اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقسيم الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان

المحدد

المحدد متقدما من حيث تمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ في هذا الفصل بحثان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هي بالعلية او بغير ذلك والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن الترددين اما التردد الاول فلوجه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس فان قلت المحدد انما هي في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يمكن تقدمه عليه الا بالعلية وانه لم يكف تقدمه لكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد الكلام واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله ولهذا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر لتشكيك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما يلحقون بعد كلام بعد كلام فصلوا منها بقولهم ولهذا اي ونقول ايضا وتقرير الكلام هذا التردد لا وجه له بل لا بد مما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تاخر عدم الخلاء عنها والمتاخر عن الشيء ممكن بعد ضرورة انه لو تاخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في حالة ممتنعا بغيره ولانه محال وهلا لو صح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء عن المحدد تاخره عن الجهة والشبهة انما هي في تقدم عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف

على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا بل نقول يجب ان لا يكون الجسم المحدد للجهات
متعلقا من اللازم السابق لان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك لما بان انه لا يكون
له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره ولما ان لا يكون له موضع لكن
لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا منشأ البحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف
الشارح للمكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف للشيء بنفسه والا ولى ان يقال
مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محاط
والى ما علاه مما هو محاط فان عنى بقوله والى ما علاه ما هو محاط لا انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون
الجسم محاطا غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الوضع والوضع
بالاعتبارات جميعا لان المحاط لذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى الامور التي لا تحدد الا انه
لا لان يجعل القسم للاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة ولعل الا
يكون المحدد للاول لا شك ان البرهان ما دل الا على ان المحدد للجهتين محتم ولعل تحدد بمحيطه جهة ومركزه
جهة اخرى فانه ما دلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم
فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد
يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز ان يكون له مكان ولا
يكون فلهذا توجه الشك وقال الشارح انه لم يحقق لعدل القسمين وبين الامر على الاحتمال الاخر في
تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما
محيط بالاخر ولقول الشك ليس في ان المحدد شيء واحد وشان بل في انه محيط على الاطلاق
او غيره والصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا
او محاطا ولعترض ايضا بانه قد احال في البرهان ان يكون محدد الجهتين جسمين يكون احدهما محيطا ... يكون م
بالاخر فكيف جوزه ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان جسمان احدهما محيط بالاخر ومحددا
لاحدى الجهتين بالمحيط وللاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد محدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فان
احدهما في الاخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وههنا المحدد محيط على الاطلاق ولانه
محاط لا انه محيط على الاطلاق او غيره بل شككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره

قال الفاضل

اللهم الا ان يقال الحاصل ان الجهتين مفاطات ... ان محددا الجهات ... محيطا على الاطلاق ...

قال الفاضل في تمسكه بالاول ويقول الامام لم يتعرض لهذا النقل اصلا واما الشارح فقد فسر
الاول بانه الذي يكون على جهة قبلا حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حيوا فانه اذا كان محاطا
بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا محدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا محددا به الجهات لكن
بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يحدد به الجهات بالذات فتشكله ليس الا ان محدد
جهات الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول
هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول
قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان محدد
موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى اخر فيه فلا يكون هو المحدد الاول
وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الوضع وتحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون ورآها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع
يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق
لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا انتهت
الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو ان الذي
يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير الكل
في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا في ذلك
لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك
الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقل
الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لانه ما عرض
فما عرض لمحدد الجهتين لمحيط ومحاط وههنا لم يعرض لمحدد الجهتين الا المحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط
في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان
الفلك الاول متقدما بالوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان
مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول اليها لا الى غيرها فقط
اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول

واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة لعلتان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخرى حتى
يحتمل ان يكون الاول علة مستقلة لمحدد الجهات ويحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند محدد الجهات
الى الاول لانه المتقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات هو الفلك
الاول واما اشارة الى الدليل فان اشاره الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد
الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب تتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه
وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة ولعله تم لو كان استناد التحدد
الى الفلك الاول لكونه المتقدم بالموضوع اقول انما وجه تقدم المحيط هذا جواب للشك
الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد تقرر انه يحتاج اليه في تحديد
موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان اخر في ذيل هذا البحث حيث يبين
تقدمه في سنة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبعضه اجمالي وبعضه تفصيلي اما النقض ... لان المطالب ح
الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء مثلا لما ان
يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان القسر موضعه الطبيعي وليس فتعين
الثاني فيكون مقعر النار محدد الجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار
اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد الجهة غاية ما في الباب ان يكون
محددا لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر
محدد الجهة اما على الاصل المذكور وهو ان كل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متباينتان بالطبع
اذا فرضنا متحركا بحركة على حد النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر
لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو
الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب ان
يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه
يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا بحركة على الفلك
الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء
كذلك استحال الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى للكرسي

الثاني

للانفكاك وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك
كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الاستدلال الجسماني طبيعة واحدة نوعية
وبعض احتياجها في بعض الصور الى المادة فلذلك يحتاج في جميع الصور اليها لا لان المتفق
الطبيعة النوعية لا تختلف واما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه
يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجات دون الفصول
فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى لم يكن الا لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
عنصرية واما هي الامور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية
مثلا موجود اخر وقيل ايضا ومثل تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة
الاخرى في الخارج فيتم بخلاف المقدار الذي هو ليس الا شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون
خطا او سطحا اذ ليس المقدار به موجودا والخطية موجودا اخر بل الخطية نفسها هي المقدارية
المحمول عليها والجسمية هي كل شيء يفرض شيء مقوم هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد اما مقوم اما خطا او سطحا ... الشعاع
ما ذكره في الحكاية وظاهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان للنوعية الامتداد
لا يقال لا شك ان الصور الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا
في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يعقل في الخارج بالضرورة فان وجد ما به الاختلاف
في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج
موجودا وما به الاختلاف موجود اخر والموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون
لعدم لها بالذات وبالوجود موجود في محال متعلقة فانه محال بالضرورة وان كان
ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا تحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار
لا يتقوم في الخارج الا بفصل فصل انا نقول هذا القول ... ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا لم
نحو ... في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها
وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية تختلف بالتشخصات

كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية
بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب
اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول
الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية لان الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
وهذه فلما لم يكن للهذية مدخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا لعوضها الا لذاتها
فان قلت انا نسلم ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان
طبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء
كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا الا ان الجسمية الخاصة ليس احتياجها
الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الا بعد
ولما علم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت طبيعة للذات ولم يكن احتياجها
الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتحققة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة
جنسية فانها يمكن ان تحتاج دواما لمختلف الحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول
وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال
الشارح نبه الشيخ على ابطال الوهم بان هيولى ان طبيعة الامتداد الجسماني هو به الاتصال
سحى مع وحدته الانفصال عليها خارجا او وهما فانا نسلم ان كل جسم يجب ويستطرد فيه على ان
تلك قد تكون واجبا القبول للانفصال اما في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل
الانفصال لخلاف الحاجة الى السخ لبيت الا يكون الجسمية هو به اتصاليه لمكان عروض الا
انفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها
عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشيء من هذين الكلامين تنبيه هذا المعنى والا شر
له شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتتميم البرهان وكلام الشيخ شيء اخر قد عرفته
واما ثانيا فان يخفى بقوله الاتصال لا يسع مع الانفصال الوهمي لانه لا يبقى معه بعينه الاولى فقد
بان بطلانه وان يخفى انه لا يبقى معه للوهم فاللازم ليس الا وجه الهيولى في الوهم وبيوغ والطلوب
والمطلوب وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان المعنى الجسمية

نقط

فلابد من جزئين بسيم لبقي الامر انا نقول المغايرة لفائي اعتبار اختلاف العرض ولما بالنظر
الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ما واحد في نفسه يستحق بعضه فصلا عن من في
الخارج ثم اذا زال الستر ذهاب ما ولهذا كان اذا جسما واحدا وقع على شيء منه ضوء لولا في جسم آخر
شيئا منه انفصل تميز تميز واحد منهما عن الاخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا
كذا في كونه جسما واحدا وقع على شيء منه ضوء لولا في جسم آخر شيئا منه انفصل قسمت تميز واحد منهما
عن الاخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت
المسافة بحسب حدوده كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة
متصلة نفسها فلا شك في ان اختلاف العوارض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي الا بحسب
الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله ومن الذي بالفرض احتصاص العرض ببعض دون
بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض الاكثر او ينتحى الكل فيعرض له
بالبياض حتى اذا زال ذلك البياض زال ما عرض له والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض
يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ اجمالا في مقابلة الوهم و
الفرض وذلك غير لازم منه وان المراد الا بحسب التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال مادة
بعينه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب العقد كما اذا كان ممتزا باختلاف الاعراض
او ما ذكره في قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل فهو ايضا
لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما
كان الاختلاف سببا لانفراض لعرض اوجب الانفصال بالفعل ولكن الفرض ولما نقول
فانهم ان الاختلاف يعد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان سارين كما في البلقة لوجوب
المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تفيد
الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم
بان المماس غير المماس والمحاذي غير المحاذي فليس اورث هذا الاختلاف انفصالا
خارجيا لم يكن من التقسيم الفرق في ذلك ولعله استشهاد ما وجد في بعض نسخ الاشارات
واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وعقل عن جميع اختلاف العرض سواء كانا قارين

او غير قارين على التقسيم للموصد حيث يتكلم على مذهب ديمقراطيس فالصواب ان يقال
الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف
العرضين الاعراض او لا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض ولما قد ثبت ان الجسم لا يتألف
عن اجزاء لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا
لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا انتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للانقسام وقد علمت
بطلانه فانا على هذا ملاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية
لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية العكسية فان مقتضى الدليل لما ذكره ليس
الا الانقسام الوهمي فان البيّن ان يجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم لنا
اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب
هو القسمة الوهمية فلهذا اختصها بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية
فلابد من دلالة لقوى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون
قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ديمقراطيس وسيأتيك الدلالة على
بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قد حصل من المباحث
المذكورة مسائل ثلاث ههنا يستدعي تقديم مقدمتين الاولى ان الابعاد في ان الجسم محفوف
بسطوح فانها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيء آخر الجسم الطبيعي ومكيفه ساير به فيه هو الجسم التعليمي
استدل على المغايرة بها بان الاشكال اذا توالت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل
تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظرفه فلا خفاء في ان
ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له بعد ثم اذا جعل
مربعا بطل ذلك البعد وحصل بعد آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلابد ان يكون هناك
امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان
الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل بنفسه
لجواز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام الحسية الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله بالانتقال
الاجزاء من بعض الى بعض فاما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد علمت ان الجسم

التعليمي

التعليمي كشيء فانه باجسم الطبيعي ممتد في سائر الجهات ثم انها الا امتداد تلك الجهات الا غير
النهاية بل لا بد من انهائها فهي كل جهة ينتهي بعرض السطح لانه لما لم يقع منها جهة يبقى امتداده
جهتين وهو السطح ولذلك ايضا لا يذهب في جهته الى غير النهاية بل ينتهي فهي له جهة ينتهي بقي امتداده
في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي ينتهي عند السطح وهو ينتهي عند
الخط الحالي عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة
جزءا من الخط لما قد علم من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث النهاية اذا عرفت هذا
فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الغير النهاية لزم من ذلك ان الجسم التعليمي
كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه
منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط
ليست كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام
الخارجي فجاز ان يكون للمقادير مشتمل على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا جزء له اصلا
ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة الغير النهاية وما كنت علمت ان هذه
المقادير كذلك متصل في انفسها محتمل للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول بما علمته
من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير لو لم الا لازم ولا دليل الملزوم
فقال مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير او كان اللازم
والدليل الملزوم بدل قوله من حال احتمال الجسم منها على الملازمة بينهما ولئن لم يصرح بالملازمة
فلم لا يعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة غير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة
والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف على العلم باحتمال الجسم على العلم
لوجود المقادير ولم يستبعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير
المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية
لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل حد يفرض للمسافة يفرض بازائه
قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة
ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلثه

ان يكون م

فكما ان المسافة قابل للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان وما لا ان للقسمة الى غير النهاية
فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما لا يمكن الا وجود لها
الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان
الآن فهي آنية وهو ان لا انطباق لهما على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام
المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اليه اشار بقوله وذلك لانطباقهما
في العقل لكنهما امتدادان في العقل بحكم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى
جزئين لا يجتمعان معا الا في العقل لانهما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الحركة لو وجدت
في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متاخرا فالضرورة لا يحصل شيء منهما
في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في
العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل واعدل شاهد
على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اسابه ولذا قد
تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال
لا يعم لان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون
اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان الحد المنصف خطا كالحد
المشترك بين السطحين خطا ثانيا فيكون المنتصف ملثا وهو خلاف الايقاف
لا يقال ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين
ولا يكون حدا مشتركا منهما لانا نقول الشيء اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة
في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والآخر متاخرا فلا اجزاء للحركة والزمان الا
المتقدم والمتاخر والماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد ما عارضه الامام لانها مبنية على
وجود الحركة في الحال وقد بينت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية المقصود
من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان لا يكون الجسم مجرد
تلك الهوية الاتصالية التي لا يمكن ان يفرض فيها العاد بلية متقاطعة ولعا ان لا يكون فيه وراء تلك
الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه مذهب القدماء كافلاطون وشيعته

سلال الجسم

من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في المعدن فاقيل يحتمل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء
بالزمان على المركب ضرورة ان الجزء الاخر بعد بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر الا
ان يكون له صورة نوعية او مزاج وجامعه بالزمان اجيب بان نوعا من المركب من العناصر تركيب شيء مع دفعة
شيء من زوال السوال لكن مع ذلك الاشكال باق والحق في الجواب ان المراد العقلية الا انه والغالب لا
الشيء فلا اشكال فيهم في ان الجزء اللاحق مع المركب لا لذات لو وقع بالذات ولا يمكن ايضاح حقيقته
لحقيقته والانقسام قد يكون بحسب الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر
بعد فان الانقسام اما الى الاجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس
والفصل او خارجية والثاني اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة
وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او يقول الانقسام اما بحسب العقل او
الخارج والثاني اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى
اي بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم منقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى
فان قلت هذا على الوجه الاول ان الانقسام الكلي ليس الى الاجزاء لانه لو كان كذلك لزم الانقسام الكل
الكم ويحصل كميات اخرى ليست اجزاء الكم الاول وعلى الوجه الثاني ان الانقسام في الكم المنفصل فانه
انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فيقول اقسام الكم والاتم يكن اجزاء له في الحقيقة الا انه
يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء يحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي
هي مورد القسمة ما يقال له اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة
ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس بالمعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان
والاوضح في التقسيم ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل والى امور
خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا تتركب الا من الستة والاربعة
بل الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى وكل واحد
من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم لما عنه وهو جزء له الى الجزء
ههنا لطائف لعلها ان هذه اللطائف تم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة في الكم فلا
يكون واجبا باجزائه ان الاجزاء ليس لها وجود بعد وقوله فان الاجزاء ليس للكل متقوم بالاجزاء العقلية

الوجود

فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت
متقدمة عليه ولئن لم يكن كذلك لو لم يكن للاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود
للشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الواجب لكونه
لا يستقيم في الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء
الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى الجنس والفصل فيجيء في فصل آخر واما
بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في
الكم ولو اريد به الكم المتصل فلا وجه له اذ لو انقسم فيلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة ولنا
قوله لو كان واجب الوجود لماهيته لجزئي غير الوجود قوله كان للواحد من اجزائه معنى الكمال
فهو لعادة اشارة للقابل للتركيب قوله وكان الواحد منها الكل واحد منها وهو ايضا
غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط
وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها
ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة
على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدمة بالزمان فان الهيولى للنار اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان
فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان المثال لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد هيولى
هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اريد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان او التقدم
الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه ولعا قوله يحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة لو لم يقل
قال في بعض الشارحين لعبد الله انه لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما في السرير
وقد يطلق لان المتقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد انه لا يذكر في المثال الهيولى والا
الصورة لانها متقدمة على الجسم بل ذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة لاحقة بالسرير وليس
صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية انه لم يكن جزءا من السرير فلا يصح التمثيل
ولا كانت اجزاء كانت متقدمة عليه بالذات للحمل العقلي للماهية هذا سوال على الاجمال

مع السرير

المذكور وتقريره ان يقال ههنا ان الماهية المركبة ممكنة لكن لا نسلم ان علة الامكان ما في وجودها ولا يكون
كذلك الا لو لم يكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات اما في الوجوب يكون
كذلك ان لو لم يكن اجزاؤها واجبة بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها
الى اجزائها ممكنة ولئن لا يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها
لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل انا لا نسلم ان كل محتاج
الى الغير ممكن ولئن لا يكون كذلك لو كان في ذلك الغير شيئا خارجيا لها اذ لو كان من اجزائه فلا نسلم
ان اجزاؤه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو كذلك
والآخر معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان متعلقا الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت
ممكنة لا تفتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف منعه كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في
دلالته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون
الوجود جزءا من دلالته لم يكن الوجود جزءا من دلالته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها والاشارة بقوله على ما اعتبرنا
قبل الى ما في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية
ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره وعكس
نقيض الكل ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له فثبت ان قولنا واجب الوجود لا يكون
وجوده من غيره يستلزم ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته
لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قوله الواجب الوجود
هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال ان كلام
الشيخ على الوجود دليل على مفهوم ذات واجب الوجود وهو مناف لما ذهبتم اليه من ان الخارج عن ماهيته
لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود
الخاص فلا منافاة ولو سلم اطلاق الشيخ في هذه المواضع لفظ الوجود مطلقا وهو الدال على خصوص
لصلاة على انما الاشكال ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص بالشيء الكون وتحققه فلا يحمل

على معنى الكون كان الوجود المطلق فلنا لا نسلّم قال الشارح لما كان الوجود المطلق دائما للواجب فهو
اما الا ان يكون جزءا للواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية والذي يحال ما سبق فنقول
الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل هذا المقام فانه لا يعرفه الا الكمل المحصلون في العلم
كل معلول للوجود المطلق قلنا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما
كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وليس بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم
ولا جسماني لعالم الذي ليس بجسماني فلان واجب الوجود لا يحتاج الى غيره وكل جسماني يحتاج الى غيره
والعالم الذي ليس بجسم فلو جهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى
وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل في نوعه هذا
هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وذلك فيما ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب
الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يحتاج بالغير لانه لا بد
قال الامام قوله كل معلول الوجود بالجسم المحسوس بحث يقتضي ان تكون الاعراض واجبة بالجسم
الذي هو محلها وهذا خطاء لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب بل
بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام لعاب
الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط بحيث يتطاول به وبغيره والذي
وبغيره يتعلق لان يقال انه بحث فلا استدراك ولما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول
ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود
بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن
الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته لان كان له نوع مستقلا لا انحصار
او باعتبار الجسمية انه يمكن لا النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ويحصل ان كل جسم يوجد
شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة للخارج
يكون حلولها لا لذاتها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا باقي لمعنى
المعنى مناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وقد يحتمل المعنى فيكون تقدير الكلام ان كل جسم
يستحق شيئا آخر من نوعه لمعنا ليس من نوعه الا باعتبار ماهيته لانه من نوعه لهذا الاعتبار

الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا الكلي لا بعض ايجاب الكل بخلاف جواب المتعسفين فانه لا ذلك لم يكن كل واحد من
الزيادات في ما يكون بعض الزيادات غير موصل في اصله لان الثابت له الجزئية بعض الموجبة الكلية
فلنعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من جهتي الطول والعرض لا على امتناع اللاتناهي
من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن خروج خطين متوازيين
من نقطة واحدة ويتضمان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان الفرض على اللاتناهي
في العرض وعلى هذا لا تتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد او
الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكر الشيخ
كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الآخرين لعاب برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة
خرج عن مركزها خط مساو لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى زال التوازي الى المسامتة فلا بد
ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان
الشرطية فلان المسامتة لما كانت حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين
احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية
حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة
بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة الى النقطة
بعرض يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها
فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف ونحن نقول ان هذا البرهان
لو فرضنا قطر الكرة لخط غير متناه ثم يحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون الخط الغير المتناهي نقطة
هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية
واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة
مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون اول حد من حدود المسامتة
وكل سمت مسامتة بعده ومن سمت الموازاة زاوية وحركة القطر قطعا والمسامتة بعض تلك الزاوية
او بعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة
المسامتة وهو هف وان كان تلك البرهان برهان المسامتة فليسم هذا برهان الموازاة قال

للاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان المقدم لانه لو تحرك
القطر يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة
القطر لما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن كذلك
والعذر الثاني ان هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهي تستلزم عدم
تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد يعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة
بحذاء الزاوية في المركز ونفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة بعضها
قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك
مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث ان الامام
ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة انما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة
ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة
انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على القوس من الدائرة
لان حركته ما لم تكن الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى
نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فتتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية والعذر فالجواب
عن الاول ان اللزوم يقتضي التالي لا يبطل الملازمة فان التناهي في الابعاد فالمحال انما جاز ان يستلزم النقيضين
على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول
نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد فكلاهما محال وعلى هذا يبطل الاعتراض بالكلية وعن الثاني
حرر بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية لا الفاصحة لعدل الوهم بحكم بها على طاعة من
العقل كما في الهندسيات فليس للمدعي الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا
يتعين بعينها في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي ولعا برهان التطبيق فهو انا نفرض
خطا غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل لنا من
خطان غير متناهيين ثم نطبق احدهما على الآخر بان نجعل الذراع الاول من الخط الزائد بإزاء الذراع
الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون مقابل كل ذراع من الخط الزائد ذراع
من الخط الناقص او لا فان وجد مقابل كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل وان لا فالتفاوت

سها لجانب التناهي وهو مع نقيض التطبيق فيه وكما ان الجانب الآخر ينتهي الناقص بالضرورة
والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين هف
ثم وان فرض الخط غير متناه من الطرفين ايضا حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين فالسابق
الكلام في كل منهما ويمكن ان يقتصر على الخط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما قطعنا
ويحصل خطان غير متناهيين ويطبق احدهما على الآخر من النقطتين وسمي تناهيهما بالتطبيق
اشارة قد بان لك ان الامتداد الجسماني يعترض على محاذاة الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم
للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرف في التعليم
بانه ما احاط به حد او حدود اما ما احاط به حد فكالكرة والثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان
مفهوم ما لم يتبين بجنسه غير متعين وتحقيق الماهية لا يتم بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به
حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات
اي الجهات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء محيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة
احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات
العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاط به حد او حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل
من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون له شكل وفي قوله يبين لزوم الشكل من يسبط
التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة
عن هيئة احاطة الحد او الحدود كان متأخرا لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود والا صح
الحد للانهاية الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل اعني للمتقدم
مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولو اخففها كان الشكل
لازما له وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها
وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها
ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها
في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان الجسمية فيهما في الماهية والمتساوي

في العلة يوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان حكم الحال الا كان لازما
بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم
ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومية اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها
فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل لان المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بناء على انها
طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال للجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما فلئن قلت ان ٣
اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له فهو يقتضي الشكل فيكون الجسمية مقتضية
للشكل فيعود المحال فنقول الخ انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا اقتضته
بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه تحقق ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين كما تحقق فهو غير ممتنع
الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس ظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان
مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام مثلثة لان لزوم الشكل للجسمية
اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية
او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل
يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير
المطابق ما قدمناه هذا اول الاقسام قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس
الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد جرت
الشرح لعله بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة عن المادة وما يكشف لها من الفصل
والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالاشتعال والانجماد والتمحق
وغيرها والشارح على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض
المادية والمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل في
ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف
في المقدار لا يكون الا بالوصل كالذائب من مائين فزال مقدارهما الى مقدار او بالفصل كالذائب
فرق ماء الى مائين فزال المقدار الى مقدارين او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف
فيصير المقدار الكبير صغيرا او الكيفيات المقتضية لتخ

للاكرا

في ذلك كالحرارة يقتضي التخلخل والبرودة يقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا
بالانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدار خلاف
المفروض اذ ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول
اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار
لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك
الامور في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل
والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في
القسم الثاني وح تبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون
الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما
في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة ولا شك ان توارد المقادير يتضمن
الانفعال فان قلت تعلق الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض كما وجد
ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم
الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت
ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول
ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال الفكي
ومسلك الانفعال وهو ان الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون الامر الواحد يفعل فاعلا
معنى الجسم امر ان يفعل باحدهما وينفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة
للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك
الانفعال غير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين وهو منقوض بالنفس
فانها تفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست
مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير

واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما متوقف على المادة فان التشكلات
هيئات لحاظة لحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا الاشكال
فيكون ذكر احدهما مستدركا لعايب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل
مجرد عارض والتشكل لاعتبار العارض مع وجه المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال
ان اللازم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم للامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على
ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اللازم مطلق الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في
الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد مطلق الشكل ويتوقف تعدد
الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل
معين ومقدار معين فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة
فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متساوية ولم تتوقف
اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان لعل الاشكال
المعينة لازما اطلق عليه اللازم الثالث ان يتشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم ام ٩
لا بمعنى ان الكل والجزء المتحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك
فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما للمقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل
من الامتداد يساوي اكثر كثير منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بمعنى لازمهما وهو
تساويهما في اللوازم ولقائل ان يقول هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان للاشتباه الكل
والجزء المحقق كان بعض اللازم الاول بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني
لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم بالشكل الشيخ سيصرح في جواب النقض
بان الامتداد لو انفرد من المادة لم يصر كلا وجزءا وذكر هذه اللوازم الثلثة بجملتها وان كانت
مذكورة في الكتاب على ترتيبها في نفس الامر ودفعا للتوهم من عسى ان يقول الادلة لا تدل
على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام
مشتركة في هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل
القطرة كشكل الجسم للاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع

كذراع

كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدار ذراع وبعضها ليس اختلف الاجسام في
المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين
وان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما
لذات الامتداد من غير مشاركة للمادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع
على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية
والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح ولما يظن ان اللازم عدم تغاير الاجسام
مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من جهة على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال
بل اتحادها حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالتشخص على مقدار واحد بالتشخص وشكل واحد بالتشخص
فانه لو تعددت الاجسام والمقادير تشخصا لو طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا لمشاركة
المادة فالاختلاف التشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي والفاضل
الشارح قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفردا عن المادة لزم ثلث محالات احدها
استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها
نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواؤها للمقادير واعترض عليه بان اللازم
منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو
غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء
الحرارة للمس الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول
المقدار من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مدخل المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخليتها
في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة
وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض بانه لا يدل الا على الاستواء في
الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان
الاجسام المركبة لبسائطها باقية فيها وللصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان
ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا تشترك في الشكل لجواز

خاصة مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان
الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فليس فلت للا
جسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية
لشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار
وهو لا يلزم الاول والكلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية
وهو لازم لان علة الشكل والحق في جميع الاجسام والمانع مستوفى فانا فرض مانعا لما ان يقتضي
لخلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان اعطى اختلاف الشكل فهو مادي
وقد نفيناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب فيجب
التركيب فهو من العوارض المادية والى اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني متفاوتا بجميع العوارض
المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والنزاع في وجوب
ان يكون الجميع للاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى
غير ذلك واما النزاع لشيء اكمل الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالنزاع اشتراكها في
الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول من الاستفسار
فالترديد للاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف مقاديرها
يلزم المخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم
ليس امورا متعددة بل امر واحد الحقيقة والى الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال
برأسه وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم متساو وكلاهما في طبيعة الجسمية فلو
كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء متساويا للكل في الشكل ولعترض بان الجسم البسيط
لما كان نفسه شيئا واحدا والاجزاء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض
والوهم فالزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يعرض فيه شيء من اسباب الانقسام
فهو غير صحيح لانه لم يعرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل
والجزء وان كان في الجسم الذي عرض فيه ذلك فاذا انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل
والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض

اوالوهم

عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو هو علة السابق او وجوده الحال
او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل هو العدم السابق او
الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل يحتمل ويحتمل كل واحد
من الاخرين لكن البحث عن المحتاج الى الفاعل هو ما ذكرنا واما البحث عن علة
الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود
بعد العدم لانه كيفية مسبوق الى الوجود الى اخره فيقال له اما ان كلام الشيخ يحتمل غير مستقيم
بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة
افادها غير متعلقة بتمام الكتاب   نعم ولشان هذا البحث في المقام الثاني
وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات
او من جهة انه مسبوق بالعدم فيقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق
بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه امكن ان يكون دائما لو غير دائم والمسبوق
بالعدم لا يكون الا غير دائم فكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه
متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما الغير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم
بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب
بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع
للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير لم كان ذلك بان التعلق ليس لكونه
مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما لبطلان ما ظنه الجمهور والنظر
ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم
بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير
الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير
اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير

كا فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم
المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم
شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي
خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان
المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون
كذلك لو كان للاعم دخل في الاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب
اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب
بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فانه لو كان
لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه لو لحق
للاخص بالذات لم يلحق غير الاخص غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات
لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم   ولعترض
الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة
اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل الثالث في ان المتعلق بالفاعل
وجود الشيء ولا حاجة اليه لان الخلاف في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج
اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان
والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان المتكلمين ذهبوا الى ان العالم
ازلي ولانه لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى
عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلي فالدائم
الذي هو الحادث ولبلوغ الازلي بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين
بل صار الى المطلوب الا ان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان
يكون على الطرفين اجمعا واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسألة وايضا

قوله

قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع
لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث يجب
الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا والا لم يتحقق الحدوث لا يتم الحاجة وان حصل
الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فهذا
الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى اخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان ذلك
قصده برهانه ما ذكر في البيان ليس الا لاعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ
مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه لو خرج من العدم
الى الوجود ثم لو تعلق به حاول ان يبين خطاؤهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب
لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده
من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى في بيان خطائهم لكنه سلك
طريقا اخر وليس بمتعين الطريق بل الكلام على ان فيه فائدة تحقيق علية الامكان وابطال
علية الحدوث فوضع المفعول بازاء الحادث وان اعتبر الصحابة لئلا يتم منه لا نظر الجمهور
مقصور عليه لدلالة المتبادر من المكان شيئا غير الحادث وفتش عنه ان التعلق بالفاعل
اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول
والقوم وان كانوا لم يقتصروا في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكم وعلى الحكم
الثاني بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث
حتى علم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا
الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من
هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل
الا انه ليس مطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسألة فليس بيانه
مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث يلزم ان الحدوث متى
يحقق يحقق الحاجة وان لم يحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه لا يتم فاسد
فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح

لما قوله الاطلاق في ان للمتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك الا ان ههنا الخلاف ليس الا
ملك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا والجمهور
قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتعلق ان المتعلق بالفاعل المتقدم
وجوده وما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب
يكون متعلقا بالفاعل حقق في الكل ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من
جهة الحدوث حتى يعلم ان الاحتياج المعقول الى الفاعل في ساير اوقات وجوده وليس
مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم
وقد سبق ان هذا الوصف دائما لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول
لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه عن العدم الى الوجود وهو المتعلق
بالفاعل لانا نقول ان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج
من العدم الا الانتقال والحركة فان الحركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد
ما كان معدوما فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا لو لا ما كونه بعد العدم فلا يتعلق له بالفاعل
نعم لا يتوهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه
وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط لان المتعلق هو
الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس مقابل الوجود بل في مقابل الامكان
وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث سبب المتعلق عنده اي شيء هل هو
الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير
حادث ناقص بما قدم من الاصطلاح على ان المعلول هو الحادث قال واما قوله
محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث فلم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث
ليس بمقصود في هذا الفصل ليس الا ان الاحتياج للمعلول في ساير اوقات
وجوده الى المؤثر لسطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث
والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره لما كانه علية في اخر الفصل ولان فرضنا
ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم يضره ونقول

تدكرانه

على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها جميع
الكيفيات متوجه الى الاستحالات والدليل على ان الصورة تفعل غير مادتها بتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الاخر ولا ينفعل البارد
من الحار الا بما هو من الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد بتوسط الحرارة
لم ينفعل البارد منها فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة القائلون
بالخلط قالوا ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخبز
واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب
المتشابهات بعضها الى بعض احس لها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير الطبيعة وكذلك
الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية
كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا سخن لم تستحل كيفيته بل لان اجزاء نارية كمنت فيه
فبرزت بسبب ملاقاة النار واخرون زعموا ان اجزاء نارية تعدت في الماء من الخارج فاختلطت ادام
بالاجزاء الباردة فاحس الكل كانه حار والفساد عام لهذا الحكم اما الى الكون التغير في الصورة
فامتناع كون شيء عن لا شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار
الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا
والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب
استعدادها وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا واستعد
بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد
وانما اقتصر على الكون والكيفية وما ذكر الخليط كما ذكر في بيان ابطال المذهب
الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون
انما كان فيهما لانهما يسخنان احيانا بالعلو وهو الماء والارض واما الخليط فالهواء يسخن الهواء فهم
غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصفوا بالحجة عما يخالطه من الارضية والمائية
فيكون فعل الطبيعة الحرارة اقوى والاحتقار في ان هذا الوجه اولى وبيان ان
النار المرئية ليست بسيط حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية والنار تكون مرئية ملونة

يستضيء بضوءها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث يكون قوية متمكنة من احالة
الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافا فلا اظلالها واما
الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية
كما في راس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية
المحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة لا بد ههنا من تقديم مقدمتين احدهما
ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا
عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا والبخار اجزاء
مائية متلطفة بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء
ارضية متلطفة بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا يصعد الى
غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار
فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا اثر فيه بل على طبيعته وفيه البخارات فمنه ما
يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية انعكس اليه ستضيء بهانیة
باضواء الكواكب ويتسخن ومنه ما لا تسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض
البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون في برودة غليظة فلهذا كان للهواء اربع طبقات
طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي ينزل
منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من
الارض يعلو البخار لان خفته بالحرارة المصعدة اكثر واذا بلغ الطبقة الحارة من
الهواء وقع فيه شعل من النار وانعكست الى اخره في سمته كما وقع فيرى كانه كوكبا
انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت
شفافة وغابت عن الحس فطن انها انطفت فانطفا النار يقع على وجهين احدهما هذا
وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء ويصير
شفافا والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري
في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما فوقت النار فعلى الاخره فتنسب ايضا على النار

سفاف

شفافة في نفسها الا ان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان اقل كان الضوء والحمرة الابيض اقل
فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في الشفاء في موضع من هذا
الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف
لا يكون من الاطراف وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع لما كان كذلك
لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك ولهذا قال والاصوب انها
غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة
لاشتراكها من الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو
حملنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام ولعترض النصا على قوله
ولقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة
الفائضة عليه اكمل وقد عرفت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال
القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب واجاب بان الشيخ قال تعلق النفس
الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل ٢
الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تنوب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من
التساوي وهي اول ما يتعلق للنفس به ثم بالقلب الذي يجريها ثم ساير الاعضاء على حسب
الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اخر ما
البدن حار احلاما مائلان الى الافراط والخصفان غالبان على الارواح والقول بعرب
الثقيل والخفيف فيها الى التساوي مما لا وقطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في
الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان
تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الالية فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع الامزجة للاعضاء وذلك المزاج
اقرب للاعتدال من غيره للانواع الاخر واما ان تعلق النفس بالروح اولا وبالقلب فلذلك ادام
بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به ولا استكمال لها الا بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب قال لما كان تفاوت الصور الكمال

بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان اتحاد الكيفيات كلما كان اتم كان انسب للمبادي
الكل والصورة الفايضة عليه فصل على ما صرح الشارح به فلم صار وجب ان تكون الصورة
الفايضة على الخلط الكل العضو لانه لعدل للاعضاء وليس كذلك ونقول ليس في الاعتدال الا
الاستحقاق صورة ويحدد ذلك لا يكفي في حصولها بل لا بد مع ذلك من ان تكون المزاج محلا لتصرف
الصورة وتاثرها والعضو ليس كذلك ٥

النمط الثالث ۞ في النفس الارضية

معنى والنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولان
اشتركا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى مشتركا والا لزم ان تكون صور
البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يقل النمط بالنفس مطلقا بل فصل
بين النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس تتعلق بالارض من النبات والحيوان
فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته
اما ذاته كصورة السرير فانها كمال الخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما صفاته فكالحركة
فانها كمال الجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به المنوع
نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول
تتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى
آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجسمية
لا المجرد عن الفصل وهي المادة وليتذكر ان الذاتي قد يوخذ بشرط لا شي فيعني بعده وهي
المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء النوع وقد يوخذ لا بشرط شي وهو ان كان مبهما محتملا
لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت
هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه
صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي
او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان
الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة انما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال اليه فلم يتم نوعه الا به

باعتبار

الا باعتبار انه صورة لان الصورة يوهم ان يكون حالة في المادة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس
الانسانية ولنا عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة بها متممها ومحصلها
ذلك الكمال ويكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم انا عرفنا ان النفس كمال فلنستعرف انها
بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يوجد البدن في حدها
كما يوجد البناء في حد الباني وان كان لا يوخذ في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر
في النفس من العلم الطبيعي وان كان ولما يعرف ذات النفس يجب علينا ان نعرف ذلك بحثا آخر واما الطبيعي
فهو ما يقابل الصناعي واما الآلي فمحوز بعضه على انه صفة كمال اي كمال اول آلي ذو آلة ويجوز
جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والآلة ظاهر واما ما كان فليس المراد بالآلي اشتمال
الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها
فان الآلات النفس للذات القوى وتوسطها الاعضاء واما ذي حياة بالقوة فليس معناه
ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر بتوسطها الآثار
بتوسطها افاعيل الحياة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة ولذا قال وبغير
توسطها لان السطح هو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل الذات هذا مفهوم الحد ولنا
احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية
وقوله آلي احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام
طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حياة بالقوة فليبان الاحتراز به معه وهي انهم اختلفوا
في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس الافلاك
الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها فلهذا نقول النفوس الفلكية يخرج بهذا القيد
من التعريف على المذهب الاول وهذا ابن المحقق معترض عليه واما على المذهب الثاني
فلا يخرج به فورد التعريف هذا القيد لا يخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام
آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحياة والكمال
النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض يصدر يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية
ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بها افاعيل الحياة الافعال التي

قف

لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء فلا يتم على
الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وبعض
النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات
والبسائط لانها تصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال
وكانه اشار اليه بقوله مما يصدر من افاعيل الحياة وصور البسائط والمعدنيات خارجة
بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا
كليا يعني ان للنفس الفلكية تعقلا كليا تستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم
الفلك وبهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه
يقابل بالقوة في الحد وليس كذلك النفس الارضية ولذا حذف عن التعريف الآلي ليستقيم
على المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه
النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان
فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال
بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب
الاشتراك اللفظي والقول انا لنشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما
تدرك وتتحرك بالارادة ولما لم يكن ذلك لجسميتها فيجب ان يكون لها مباد غير
جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم
النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس
بحيث يعم النفوس الثلثة فلذلك سنطول فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ
لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك
بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة
وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادما للارادة وهي
النفس السماوية   ارجع الى نفسك لا لبيان وجود النفس الانسانية وهي التي
يشير اليها كل احد بقوله انا فكان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر اثاره وافعاله

كذلك

كذلك البدن للانسان شيء وراء البدن والاعضاء بعد عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا
يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن وكذا المدرك شيء غير البدن فوجب القطع بكون النفس
غير البدن ولواحقه اما المقدمة الاولى فنبه عليها اولا التنبيهات بان في حالات الاولى
ان يكون الانسان فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج اولا فانا ارجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه
مدركها مثبت اياها الحالة الثانية ان يعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك
نفسه حتى انه اذا صيح باسمه ينتبه الحالة الثالثة ان يحمل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر
فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما ولا
يتذكرون ذلك عند اليقظة والافاقة اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اي كل من النائم
والسكران بعقلهما ولذا لا الالتذاذ ما سبق على ذكره فهي هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته محقق
وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان توهم نفسه
في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل تكون الاعضاء
متفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره
وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يعوقه مرض مشغل عن ثبته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس
اعضاؤه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وكونه في هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من كلا
ولا شك انه في هذه الحالة ثبتت ذاته فانه لعل الادراكات كلها هو ادراك نفسه غير
ذاهل عن انيتها وهو شامل على ادراكه بالمعنى تصورا بنفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك
لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يكن الاثبات هذا الحد ويرهان قال الامام حاصل كلامه في
هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال الثلاث ثم انه لم يتبين ان هذه
مقدمة انه لم يغفل عن ادراك هذه القضية اوليه او محتاجة الى البرهان وتقدير احتياجها
الى البرهان لم يذكر حجة عليها والضال يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل
عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول شبه ان لا يكون تلك القضية اولية
لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند
الفراغ للاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل

العضد الثانية بل للاتصاف انما شك في العضد الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه
مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه حمل او ملك فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان
حصل له شعور فاما ان يدرك انه قد الم او ملك او لا والثاني لا يدرك الا انه تالم او لم يلتذ مطلقا
والكل باطل والالم منتقض عنه ولم ينبسط له فيتعين الاول لكن علمه بانه مدرك علم باضافة
للموذي اليه والعلم بالاضافة فهو موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل
عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية للمدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون
عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس
احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما للماهية فيلزم ان يكون كل واحد
منهما حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حصول ماهيته لذاته الذات لكن حصول لكن سلمنا انه م
الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف
وهذا كله خبط واما كونه القصد فلان الاوليات لا تحتمل الجلاء اما العلم بداهة
بعض التصورات او العلم بعضها او بحصول تصور اولها الا على مناط التصديق
او العلم للانسان الى غير ذلك وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان ذلك العضد غير محتاج الى
برهان واما الذي بيان التنافي ان الادراك ذاته غير جسم لان المطلوب المغايرة بين
النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام
في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد طويها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر
الظاهرة والبدن اشار بقوله احدى مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد
بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى العقل وهو العقل والى قوة
اخرى تناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او
وقسم الاخرى الى الادراك بوسط وبغير وسط بقوله الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك
بوسط والى ما يدرك بغير وسط ليس للاول الا انهما قسمان بل تقسيما الادراك ان الادراك ليس بقوة اخرى
ولا متوسط لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما تغايره فيتعين ان يكون الادراك اما بالمشاعر الثالث م
الظاهرة او بغيرها بلا وسط لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سبق في التنبيه ان

المدرك

ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع
حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط وهو المراد بقوله والباطنة هو العقل الى
معنى ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة
لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر
قوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي
للاشارة ان المدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط فلا مغايرة بين المدرك والمدرك
ولعلم ان الدليل لا يتوقف على ان التعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة
ذكره مع لازم آخر شعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر
انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك
الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت
والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان المستلزم ان الانسان مدرك نفسه وان المدرك
ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول
اراد به زيادة الكشف ولا شك ان الا يخاف يردها بالمقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة
الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة لها ثم لما اثبت ذلك ان ادراك
النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعل او الالة الوهم والتنبيه عليه هذا
هو الضبط   وهو الوجه الذي يثبت به صور الانواع فان الوجه الذي يثبت به
صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا لنجد شاهد الانواع البسايط والمركبات
خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر
هو الصورة النوعية فهنا لا يراد الشيخ ان يثبت وجود النفس الا من جهة انها مدركة بنفسها
فانها من هذه الجهة لا تثبت بالافعال بل من جهة انها مبدا للافعال فلما كان اظهر الافعال
لها الحركة والادراك استدل بهما ولهذا اشار بقوله والشيخ في هذا الفصل استدل
بعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث انها نفس او صورة اي من حيث
انها مبدا للافعال حتى قال ان الحركة فلا بد لها من مبدا وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء

آخر هو النفس او الصورة واعلم ان الصورة النوعية عنده جوهر يقوم طبيعة نوع
الجسم احترازا عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس
الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم
الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج
عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه وعد
فيه نفس الانسانية لهذا الحد كما ينبغي   والاظهر انه يريد حال الحركة
وقت الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو لم يكن به السرعة والبطوء
لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون علة لنفس الممانع وقوله في جهة الحركة ايضا
صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز
لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال
الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك   فكيف
يلمس به انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالاولى عليه ان كان كيفية
ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة فيعدم فكيف يحصل
اللمس فليس الكلام ههنا الا في مبدا الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الا
دراك باللمس كما صرح به الامام في شرحه   وهما مستدعيان على الالتئام
اي الجامع والحافظ مستدعيان على الالتئام المتقدم على المزاج المستمر
والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج
المستمر يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله
وهذا استدلال يشكك الذكي قبل بحسب اعتبار المشاهدة لان هذا الاستدلال
من مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاسطقسات انما علم بقطره في القرع
والانبيق والتحليل الى البسائط وكون الجامع اذا عدم او ضعف او عدم بدائع البدن
يسال الانفكاك لعرضي على متكرر المشاهدة كما سيذكره في الفصل الذي يليه ومن الظاهر
ان هذه القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم

بوجود

بوجود الجامع وانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح   وانما وقع الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال
على وجود النفس فكان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك فال القصد بالحقيقة
من الاستدلال بالمزاج والالتئام الحاصل ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة
النفس المزاج واما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج
راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون استدلالا
بالافعال ويحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس
الابوين والمتاخر عنه نفس المولود   فكيف حادث المصورة قبل حدوث
النفس التي هي بحدوثها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا
يكون كذلك وهي فائضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها وتخطيطها
بعد حدوث القوة المولدة للفصل على ما شهد به الكتب الطبية   يريد ان هذا
ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل المتقدم مباحث عن انه مبدا الا
دراك والحركة شيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فبين
وحدة المبدا بقوله لهذا الجوهر فيك فلك وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس
كما سيبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط
انها مبدا القوى في البدن لها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الاخر بقوله
فاذا احسست بالحز النفل   اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة اي م
عند المدرك بريد ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك
ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة
عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول فانا ندرك الشيء الذي لا
حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة تحقيقا لصلاح الخارج ولا عند العقل
لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس فبطل
وجودها خارجا فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب ولعلم ان الشيء وجود ان وجود

في الاعيان وهو الوجود الاصلي الذي يحصل منه الاثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا متاصل
ظلي وهو كالظل للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ اما اذا ادركنا شيئا فلا شك
في انه حصل عندنا فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتاصل بنفسه وهو باطل [illegible]
لتغير اصل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورته وكان هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء
في الخارج لغاية العقل صور فتصور هذا الموضع على هذا الوجه فيه يحل الشبه الموردة في هذا
المقام ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل فينا اثر فحالنا
بعد الادراك كحالنا قبله وانه من البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن
ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على
ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ   انما قدم الادراك قال الامام انما قدم
ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما لتحصيل او لاستحفاظه
والحركة الانتقاصية بواسطة ادراك المطلوب والانحفاظ بواسطة ادراك المهروب
ولا يحصل ذلك الا [illegible] والتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة [illegible] الى الذي ربما
ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات [illegible] انفكاك الحركة عن الادراك
في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك مقدما على الحركة طبعا استحق التقديم وضعا ولما كان الكلام
في القوى المدركة [illegible] الكلام في الادراك ليتذكر تحقيق ماهية الادراك قال الشارح
ويمكن ان يقال ايضا الحركة مقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه
يدرك الملائم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية مقدمة على ذي الغاية ولا احتياج
للادراك على الحركة [illegible] الادراك لكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في [illegible]
ومسلم لكن علته ليس الا في التصور فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة مقدم على ادراك
الملائم او غيره ولا ان الحركة بعينها مقدمة على الادراك [illegible]
شيئا ليتحرك اليه او عنه تفرع تقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان العكس يقال
[illegible] ليتحرك الى شيء لا يدركه [illegible] الحركة في العلم مقدمة على الادراك وهذا القدر كاف [illegible]
الشارح [illegible] ان كل ادراك سابق على الحركة [illegible]

ان بعض الادراك سابق على الحركة وبعض الحركة ايضا سابق على الادراك متقدم للادراك على
الحركة في الجملة لا يكون وجها لتعلقه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة
كما بينه الامام ~~وبعض الحركة سابقا على الحركة كما بينه الامام~~ وبعض الحركة سابقا على الادراك
كما بيناه على ان ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال ان الادراك والحركة من حيث مما لا تقدم
لاحدهما على الاخر بل يحتاج الحيوان الى كليهما كاحتياجه الى الاخر فلذلك [illegible]
متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعي [illegible] الوضع موضعه بعض
لوازمه القريبة [illegible] تمام [illegible] حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك [illegible]
[illegible] مرتبة [illegible] موضع [illegible] وان لم يكونا [illegible] الحقيقة ولعل [illegible]
[illegible] ولذا صار مستصاغا عنده [illegible] لقابل
لان يقول [illegible] ان ادرك المجردات لحصول نفسها في العقل [illegible] لكان [illegible]
في مقابلة مثاله فالحصول [illegible] لا يكون حصول مثاله لكن ليس كذلك [illegible]
[illegible] هذا الى الامر الخارجي عن النفس [illegible] بحصول صورة منه لا لحصول
حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل [illegible] يلزم حصول
الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك [illegible]
لو ادراك المجردات [illegible] المادي [illegible] الحقيقة الخاصة على التفصيل
[illegible] فاما ان لا يكون ادراك المجردات [illegible] على المدرك او ادراك
مجردات [illegible] ادراك المجردات الخاصة لكونها ايضا حصول صور لها [illegible]
[illegible] واما ادراك المجردات [illegible] الخاصة [illegible] حصول [illegible] يقول الشيخ [illegible]
[illegible] للقسم الاول والقسم الثاني [illegible] فان معنى التمثيل ليس [illegible] حصول
[illegible] لا تساول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حصول حقيقته [illegible]
[illegible] حصول مثالها اعم من ان يكون [illegible] للمادة [illegible]
[illegible] بعض القسم الثاني [illegible] فلا اشكال   والاصل ذلك
[illegible] ذكر الشيء وهو المدرك [illegible]

لما ذكره الشيخ ليس تعريف الادراك بكيف سماه ههنا تعريفه والاولى ان الشيخ ليس [illegible]
للتعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف
ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل هو المعنى اللغوي الذي هو بيان الشيء وتصويره وعلى الثاني
ان الشيء مذكور في التعريف [illegible] بل [illegible] في قوله لا يكون حقيقته [illegible] للادراك [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] في ذات المدرك وان [illegible] فهما [illegible] المدرك وهو الان
في القسم الاول [illegible] والثاني هو الذي [illegible] الحقيقة [illegible] وهو معنى [illegible]
[illegible] المدرك السؤال [illegible] الشاهد في التعريف [illegible] نوع من الادراك [illegible]
لان النوع [illegible] والجواب ان المشاهدة [illegible] الحصول [illegible] من الادراك [illegible]
[illegible] في الادراك [illegible] للمدرك عند الحس [illegible] النفس [illegible]
يكون [illegible] فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل
الحضور عند النفس لحصوله عند الحس [illegible] في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس [illegible] الشيخ
حيث [illegible] الحقيقة عند المدرك [illegible] عليه   ولعلم لما كان الادراك هو حصول
[illegible] عند النفس اما لحصوله في النفس او لحصوله عند الحس [illegible] يلزم ان يكون حصوله الحس بل [illegible]
ان يكون حصوله [illegible] في [illegible] كما في [illegible]
[illegible] في الرطوبة الجليدية [illegible] كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك [illegible]
ليس حصوله في محل الحس المشترك بل في محل متصل به   والاشارة للمدرك للادراك
مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك
حاضرا عند المدرك [illegible] ادراك [illegible] وهو ان لا يكون [illegible] حاضرة عنده وذلك لان
المدرك [illegible] ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول
حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته
لا بحصول حقيقته [illegible] الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحصول صورة [illegible] فيها [illegible]
[illegible] للماهية وللوازم والعوارض [illegible] باطل [illegible]
وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورها [illegible] للمثلين في محل واحد وهو محال

ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة واما الثاني فلان ادراك
حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما
حققناه   فتعين حصول الاضافة لعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك
الشيء يتميز ويظهر عند النفس ولا ريب اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان
في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا
بحسب اضافة للنفس اليه فالشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة [illegible]
[illegible] وهي خارجة عنها [illegible] بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول
بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان
الاضافة تتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون للمدرك موجودا فاما الذهن فيكون
صورة وهو الذي هو بصدده واما الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون
موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون
لذلك [illegible] المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير [illegible]
نقل ما ذكرتموه دال على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم لها ان يكون صورة
لا شيء او صورة شيء والاول محال لان لا شيء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شيء
فاما يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية
للمعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا
يلزم ان لا يكون جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا لكان
اما صورة لا شيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما الا انا نقول انها
صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا
غير اصيل لا انها مثال لشيء آخر فههنا العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بحسب الاعتبار فانها
بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم
هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي   ما ذكره الشيخ ليس [illegible]

او [illegible] ما

علم باعتبار

للادراك كما قاله بقوله عرف الادراك كما تسمى المعناه فانا نعقل معانى متعددة منها معنى الادراك لكن لما لا نعرف انه اى معنى من المعانى فادلنى ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفى تعيين معناه فايدتان احدهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فتعين معناه ليعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان للناظرين فى الفلسفة وعلم الكلام اختلافا فى الجزئيات لالة وقد يتبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالة او لا يكون هو صورة المدرك حاصلة عند النفس عائدة ما فى اللباب ان الادراك ان كان نفسها فالصورة حاصرة فى النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او فى آلتها والمدرك فى كلا القسمين هو النفس من اعتراضات الفاضل هذه بلفظه اعتراضات الاول ظاهر والثانى انه يقال هنا انا ادركنا السما عند كذلك الشى عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشى يجب ان يكون موجودا فى العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الغائبة فلذا التفت النفس اليها او لاتصال الحاصل منها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك فى العقل فاذا راينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير فى الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية لو لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كان صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له فى الخارج كما فى الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والثانى انه لم يذكر هذا الوجه فى الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية لحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك الا لموجود فى الخارج كما ذكر من قبل فاذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات للادراك موجودا فى الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثانى لما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض فى المحالات ومن المحال ان تكون لها صورة موجودة فى الخارج ولان مذهب الشيخ ذلك واما عن احتمال وجودها فى جسم غائب فلانه

من المحال

من المحال الظاهر فلم يبق وكانه نزع فيه الاذهان ولو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك فى استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل فى كل موجود ومما يقال الصورة القائمة بنفسها لو بعدها ان كانت كافية فى الادراك وجب ان تكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم تكف فى الادراك وجب ان لا تكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث اما لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول انه يحتمل الاحتمالات احتمال انطباع الصورة فى مادة الجسم الذى هو الالة او فى القوة الجسمانية او فى النفس على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة فى النفس وان كان بالالة ولا احتمال لشى من هذه المحال فى الصغر والكبر واما سند المنع الثانى فاحتمال ان لا يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته فى الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان وان ما ادعاه استبعاد انطباع الكثير فى الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اى فى سائر الادراكات بل انما يرد ذلك فى الابصار والتخيل لكنا نشاهد الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها ولا الة لها تحس لها بانها صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير فى الصغير وكذا لا يرد فى الموضع على بعض المذاهب لكن الابصار فعلى انه يكون بالشعاع وكذا التخيل فعلى مذهب اهل الحركات هذا تحصيل ما ذكره وفيه ضعف لكن المنع الاول فلان حصول المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت فى الالة او فى النفس لكانت الالة او النفس معادل تلك المقادير والابعاد لان ما حل فيها وصف لها ولكن المنع الثانى فلانا نلاحظ الصور على ما هى عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاطراف والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الفرسخ فكيف يكون نصف فرسخ ومن العجب ان يكون جزء من الدماغ بلاد متعددة ومحالات والشكل والحانات والحمامات تحصل شاهقة وبلاد عظيمة ومسافات بعيدة ونحوها بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله ان الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات والحمل سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ ولا طائل فى ذلك الكلام اصلا

والحق فى الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد فى الالة لا يستلزم تقدارها بالكبر والصغر لما فى الاعيان لا بالصور ففرق بين حصول معنى المقدار فى المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية لا يصير كذلك فلا ان الادراك معنى واحد يسمى لا لحصول الى عقولنا بل بالحالة التى لنا نعلو الموجودات من الحالة التى لنا فى تصور المعدومات والممتنعات ولهذا كان لنا تصور المعدومات هو لارتسام الصورة فليكن حالنا فى تصور الموجودات كذلك ومنها حصول الالة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقلنا الاستقامة والاستدارة لعادلة والرؤية كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال واجاب بان الاستدارة ان كانت مخصوصة بمحلها الالة وغايته ما فى الباب ان تكون تلك الالة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغى لان السؤال لو توجه لا يستدرك الجزئية والاستقامة الجزئية ولكن صفات الجزئية يلزم ان يكون الالة مستقيمة مستديرة معا وايضا ولو صح والجواب فى الكليتين يلزم ان يكون للنفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وقع فى اللفظ بل الجواب ان المستدير ما فيه الاستدارة خارجية لا عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية الا عين الاستقامة وانما صور الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال ولعل الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا فان الحال هاهنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما يجعل حارا لو كان قابلا للحرارة فهو ممنوع ولو سلم لكنه قابل لها انما يصير حارا لو كان محل الناس من الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا الصور لها وصوره الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث ضعيفان لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول الحرارة فيها ولعل الصحاحة قال الامام الحجة التى ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان للمدرك حاصلا فى الذهن ولعل ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر

لغرو

لغر ورا آ ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل من حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينها وبين الامر المعقول فى الخارج وانا اقول له ذلك انا ادركنا شا التحرر موجهة فى العقل ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل بين من ذلك ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلى لا يحتاج الى زيادة نظر ومما يدل على ما عند ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية الشى لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول الشى لموضعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول وجود اصل الموجود اصل والثانى حصول غير اصيل لا اصيل ومنها ان الحقيقة للادراك لو كانت عبارة عن حصول شى مجرد لكنا اذا تصورنا ان الله ليس بجسم ولا جسمانى ونعقلنا حلول السواد فيه وجب ان يصح ان يكون ذلك الموجود عالما بذاته السواد وليس كذلك فانا نعلم بالضرورة انه تعالى ليس بجسم ولا جسمانى فى شك فى انه تعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشى عالما ليس عبارة عن الحصول ذلك الشى له وهذه شبهة وهى على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير الثانية ان حصول السواد للمجردات لا يكون الا حصول عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله فى الاجسام وانما يكون حصول صورة السواد له فيلزم العقل الجزم بعلمه لانه معنى العلم والشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم انه فاعل لغيره حاصل له فلو كان العلم حصول شى للمجرد لم يشكك فى ان الله تعالى عالم بذاته ويعلم علته وتقرير الجواب ان حصول الشى للشى يكون باعتبار علم واحد الحصول وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم ثم علم حصول الله تعالى لذاته وحصول ما يعلم على سبيل الحصول قطع بكونه تعالى عالما بذاته وما يعلمه ولنا الشك لعدم تحقق ذلك الوجه ولها جعلنا شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعى والثانية على الادراك الحصولى وتنبيها على خطية الامام فى وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان العقلاء لا ثبتنا بعقلنا يكون نفس ذاتنا او لغير زائدا عليها والاول باطل لوجهين احدهما انا عقلنا

لذاتنا لو كان بنفس ذاتنا لعلمنا بعلمنا بذاتنا لما ان يكون بنفس علمنا بذاتنا لعلمنا يكون
فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا بنفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا
ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في سائر المركبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية
موجودة بالفعل وهو باطن وسفه والا لم يكن نفس علمنا ذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
والمقدم ظاهر والجواب ان علمنا بعلمنا بذاتنا حيثية بالذات ولهذه الحيثية
نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار ولهذه الحيثية مغايرة وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى
له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس هنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه
تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار
انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم والعلم ليس الا بحسب الاعتبار والامور
الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه
الثاني ان العلم بذاته لو كان بنفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء
يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والاتحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف
في العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والاتحاد لما
بانه كافي في الاضافة ايضا ولما الاتحاد فلا لان الموحد يجب ان يكون متعددا بالذات
على الموحد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها
الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في الملتقى
للعصبين والا لكان المبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين
صورة اخرى فلا يكون الادراك بنفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة
بل الادراك حالة تتبعه اضافته واما اذا النظر بامعان فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه
بقوله الصور تحصل في الخيال التي في الجليدية انتهى قوله والادراك يكون في الحس المشترك او في
ملتقى العصبتين انتهى بذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام والنوع من الادراك
الرابعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات فالجزئيات المادية فاما محسوسة
او محسوسة

لا نه لو كان نفس علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا
بذاتنا نفس علمنا بذاتنا و

او غير محسوسة والمحسوسات اما ان تتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف
وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون
جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واما ما كان فادراكها بالتعقل الا انها لغاية انتساب الى
مدارك ولهذا كانت كلية لانه يحس ثم يتخيل ثم يعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم
غير المحسوس والمتخيل بالابصار لانه لطهر والا فالحس لم يحس البصر او السمع او الشم او
الذوق او اللمس فاما لما المناسبتها حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور
المادة والمسامتها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي العواشي الغريبة
العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي مما لا يلزم الماهية فلا يكون عينها
والا يمكن ان تزال والغريبة يمكن ان تزيلها عن الماهية وبعض الماهية عند العقل والغريبة
مختص بحالة الاحساس او التخيل وحصل الاطام قوله او لا تزيلت عنها لو بقي لكنه ماهيته
يعبر للعوارض الغريبة وعلى هذا لم يحصل فيها او لازم للماهية لان زوالها لا يوجب زوال
الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع لمكان زوال جميع العوارض الغريبة واختصاصها بحالة الا
حساس والتخيل بل المختصة بها العوارض الشخصية لكن الامر سهل بلفظ الغريبة بما ذكره الشارح
وقد اورد في هذا الموضع سؤال وهو انهم ذكروا ان العقل على تقليب الانواع
من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما
ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين
وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون
شخصها بشخصيتها وحلولها في النفس ومقارنتها اتصافها عوارض غريبة عن ماهية
تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة
الموجودة في نفس زيد لا يكون جزئيا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد
زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود
الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءا منها لم تكن مشتركة منها فلا يكون كلية ولعاب
بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي

بلکه

هو جزء للافراد وهو ايضا نفسه مجرد عن العوارض في الصورة العقلية ولئن كانت جزئية
الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والحاصل
ان الكلي المجرد غير الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي الا انها في نفسها
كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في
الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا
في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة
واما ان لا يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود ~~فيهما بل واحد بالذات~~ فيهما نفس الانسان
بل جزء منه وبعضا منه هف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية
الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار
صورة شخصية بنفس تشخصه واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية
ومعنى مطابقتها انها لو وجدت في الخارج لكانت عين الاشخاص ولعل الاشخاص لو تجرد عن
المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال لان اما الاول
فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن عوارض الماهية
واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست
جزءا من الاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء
لافرادها الخارجية بل معناه تطبيقها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار
اعني باعتبار المطابقة هي التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين
واما ما هو غير كامل من السوابق المادية فقد عرفت في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير
مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يعقل حتى يتجرد ولا يتجرد تاما
تجردا تجردا وسطا ثم يتجرد تجردا كليا فان الصورة التي تحسها تحضر عند المدرك مع المادة و
لذا تحللت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم يبطل الصور الخيالية الا
انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فانك تتخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف
معين ووضع معين ولذا تعقلت تجردت عن المادة ولواحقها واما الوهم فهو يدرك معنى الكلي
الحال

لام

ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية
وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها ان تصير
الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص
لا تكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية ولامتناع قبول صور
العقلية اياها ولذا تجردت عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع وهذه
القوى تنقسم الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور
او للمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكل من هما من اقسامنا
الا انه لعل الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما وعلم ان هذه الافعال اعني
ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيهما لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس
تلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية
تكون مبدأ له وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون قوة واحدة تكون مبدأ
لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض من هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رأيته نقطة كالخط لا شك انها لا تصال ارتساماتها
في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد
من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر
فلا بد من قوة يحصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود
ويبقى فيها الا ان يصل اليها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه
المحسوسات كانت مشاهدة وهذا القدر من الكلام تم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه
واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة
زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس
في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال
بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن انصدادها في حد

الی حد وضع لیس للاحسن مقابلتها للبصر حتی اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا یکون
لاتصال الارتسامات فی البصر بهذه الآلة لانه لا یحتاج الا الی تحقق المقابلة فی حدوثه الها
عن تلک الحالة بقاء المشاهدة واما ان المقابلة لیست لوازمانه فلا حاجة الیه قطعا
لم لا یجوز ان یکون اتصال الارتسامات بوجه بان یقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات
لذا لم یکن فی البصر یکون فی قوة اخری للنفس فلم لا یجوز ان یکون فی الهواء فان النقطة اذا حصلت فی
جزء من الهواء تشکل ذلک الجزء الهوائی بشکل تلک النقطة فاذا زالت عن المکان فلسرعتها وانتقالها
عنه لک المکان استقلالا سریعا بقی ذلک الجزء الهوائی علی ذلک الشکل فیحسب اتصال الارتسامات
فی الهواء تتصل التشکلات فی الاجزاء الهوائیة المجاورة فیری خط وانت خبیر بان
اتصال التشکلات الهوائیة لا یکفی فی مشاهدة الخط بل لابد مع ذلک من القول بتلون الهواء
بلون النقطة واتصال التلونات کاتصال التشکلات وکان الامام قائل بذلک یلوح
لمن یطالع شرحه ثم قال بل لم لا یجوز ان یکون اتصال الارتسامات فی البصر ووقوع الاول تمام
فی البصر علی المقابلة ممنوع فان قلت ترتیب البحث یقتضی تقدیم هذا المنع علی المنع الاول
حتی یقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات لیس فی البصر ولئن سلمناه لکن لا نسلم انه اذا لم
یکن فی البصر یکون فی قوة اخری فلم لا یجوز عنه قلت المعانی تنبنی علی ما وجهه الامام فانه قال
اما تری القطر النازل خطا مستقیما والنقطة المحولة خطا مستدیرا فهذا الخط المشاهد
لیس موجودا فی الخارج فلابد ان یکون موجودا فی قوة مدرکة جسمانیة فاما ان یکون قوة البصر
او قوة اخری وعلی هذا یرتب المنع فیقال لا نسلم ان الخط لیس موجودا فی الخارج لاتصال
التشکلات القطریة فی الخارج بل لاتصال التشکلات القطریة فی الخارج یری خطا سلمناه لکن لم
لا یجوز ان یوجد الخط فی البصر لاتصال الارتسام فیه ولما عین الشارح توجیه الدلیل وجب
علیه تغییر ترتیب المنع فقدم المتعلق بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذی ذکره بقوله
بالشکل لو بقی عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة فی ذلک الموضع وعدم هواء آخر
وعن الثانی وهو قوله وهذا الاحتمال اولی مما ذکر ولا انه لو کان مشاهدة ما لیس موجودا فی الخارج
بان القول بادراک البصر خطا فی الخارج لاتصال التبیانا توجب مشاهدة فی الخارج مع القول

التشکلات ثم

القول

القول بادراک البصر ما لا یقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرک الشیء الغائب عن
البصر کالمشاهد فانه لیس قولا بادراک البصر وفی هذا اشارة الی الجواب عن المنع الثانی
معنی ان ادراک البصر ما لا یقابل ولا فی حکم ما یقابل مستحیل والمانع مکابر ولعلم ان النائم
تشاهد فی منامه صورا کثیرة وکذا جماعة من المرضی وغیرهم تشاهد ولا عند بعض حواسهم
صورا لا وجود لها فی الخارج کمن یحکی مجلسهم من انه لا یوجد الا عیان تشاهدها والانسان یتخیل
عامة لوجود الصور التی یشاهدها اعلم تشاهدها الا علی سبیل المشاهدة ولیس ذلک الا لان
ادراک هذه القوة المشترکة قد یقوی فتکون مشاهدة وتضعف فتکون تخیلا ٤
واستدل الا علی وجوده بالمشاهدة الباطنة یعنی اذا رجعت الی نفسک علمت ان المحسوسات
اذا کانت حاضرة ارتسمت صورها فی الحواس متادیة الی الحس المشترک وهو المشاهد
ثم اذا غابت زالت المشاهدة لکن یمکنک ان تطالع تلک الصورة وهو التخیل فلولا بقاؤها
بعد وجودها مجتمعة فی قوة من القوی الجسمانیة لم یکن مطالعتها ومحلها هی الخیال ولما توقف
تمام هذه الدلالة علی تغایر القوتین استدلوا علیه بوجهین احدهما ان الحس المشترک
قابل للصور والقابل غیر الحافظ لحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو کان مبدأ
الحفظ کان المبدأ الواحد مصدرا لامرین والواحد لا یصدر عنه الا الواحد واما
المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشکال ولیس له قوة حفظها وهذا الدلیل منقوض بالخیال
فانه لو وجب ان یکون القابل غیر الحافظ لم یکن الخیال حافظا ضرورة ان حافظ الشیء قابل
له ثم ان الحجة ضعیفة لما سیأتی من ابطال ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد وایضا منقوض
بالحس المشترک فانه مدرک لانواع المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقلیة وتتصرف فی
البدن هذا ما ذکره الامام والشارح غیر هذه الاسولة عن ترتیبها الواجب حتی قدم ضعف
الحجة علی نقض الدلیل ولم یغیر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة علی ما هو عادته ثم اجاب
عن نقض الدلیل بان اجتماع القبول والحفظ فی شیء لا یدل علی ان مبدأهما واحد لجواز ان
یکونا فیه بحسب المادة والحفظ بحسب القوة کما فی الارض فانها تحفظ الشکل
لصورتها وکیفیته النوعیة وتقبله بحسب مادتها فکذلک الخیال لا بد ان یکون فی محل جسمانی

مقبولة للحل للمادة وحفظه لقوة الخیال واما افتراقهما فی شیء فیدل علی تغایر المبدأین والحفظ
والقبول هاهنا متحقق فان الامکان یحقق الحفظ دون القبول کما اذا عرض آفة لمقدم البطن
المقدم لا یدرک الشخص صورة ما وبعد زوال المرض تستحضر الصورة التی کان قبل المرض یحفظها
فلا بد ان یکون مبدأ ادراک الصور مغایرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دلیل
مستقل غیر ما نقله الامام فانه لیس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل لمجرد تغایرهما علی
تغایر مبدأیهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم یحتج الی الحجة والمثال لان قوله
اجتماع القبول والحفظ لا یدل علی تغایر مبدأیهما مستدرک فی الاستدلال بل یکفی ان یقال
نحن لا نستدل علی تغایر المبدأین لمجرد التغایر بل بالافتراق وفی هذا الاستدلال نظر
فقد عرفت ان الادراک لا یحصل بمجرد حصول الصورة فی الآلة بل لحصولها عند النفس فحصولها
فی الآلة یجوز ان یکون مبدأ الادراک والحفظ واحدا ویکون الصورة حاصلة فی القوة محفوظة تکون م
ویعدم الادراک لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا یستلزم تغایر
المبدأین واما قوله والمعارضة بالحس المشترک والنفس لیس لشیء الا جواب النقض لا
یکون بحسب الا بورد علی اصل الدلیل واذا جاز ان یکون الواحد مبدأ للکثیر اما بالواسطة او
بالجهات فلیجز ذلک فی مبدأ القبول والحفظ یکون واحدا ومبدأ لهما بجهتین علی ان القبول
انفعال لا فعل ومن الجائز ان یصدر من قوة واحدة فعل ویترتب علیها انفعال واما قوله فالصادر
عن الحس المشترک استثبات الصور معناه ان الذی یقتضیه الحس المشترک امر عام وهو استثبات
الصور مطلقا وقوله عند غیبة المادة تخصیص لذلک الامر کما ان استثبات الصور عند غیبة
المادة فی الخیال سبب الصور عند حضورها فی المشاهدة علی ما مر فان الاعم لا یتقوم الا
بالاخص کان استثبات الالوان والاصوات وغیرهما مقتضی له اقتضاء ثانیا فالصادر
لو لا العموم الواحد فالامور المتکثرة صادرة بالواسطة ویجوز ان یصدر من الشیء الواحد امور
متکثرة بالوسائط وهذا کما تری فاسد لان الصادر من الشیء لا یکون الا امرا متشخصا ولما
لا یکون عاما ویصدر بواسطته امر خاص فهو غیر معقول والاولی ان یقال الادراکات المتعالیة
والذی سبق بیان ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لانه لا یفعل الا الانفعال ولحاله

للامام فی هذا الاعتراض من تتبع البحث فان المناقضة لا بد ان تکون قبل المعارضة اذ لا المعارضة
هی تسلیم الدلیل ومنع المدلول فاما المناقضة بعدها تکون منعا للدلیل بعد تسلیمه وذلک
غیر جائز واجاب بان الفلک مع الکلیة تحرک والعلة القاریة تستحیل ان تقتضی
بانفرادها الحرکة فلا بد من شیء غیر قار وهو الارادة الجزئیة لا القابل والاستعداد ولا یخفی
علیک ضعف هذا الجواب ولو تم لکان دلیلا آخر غیر الدلیل السابق واما العقل
لا اخره فرایه لا دخل له فی الجواب ثم ذکر ان الواجب علیک ان تعلم ان کل حرکة
ارادیة لا بد ان یکون لها غایة شعوریة بخلاف الحرکة الطبیعیة فانها وان کانت لها غایة لکنها
لیست شعوریة وبخلاف الافعال العقلیة کالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غایة لها
علی ما یجیء فی النمط السادس فان قیل العابث والساهی والنائم تفعل افعالا من غیر غایة اجاب بان فی
العبث غرضا خیالیا من اللذة والساهی والنائم یفعلان لما یتخیل لذة او ازالة ملال او وجع فان قلت
النوم حالة تعطل فیه حواسنا فی التخیل اجاب بان النائم یتخیل لاسیما فیما بین النوم والیقظة او فی
الشیء الضروری کالتنفس او فیما یصیر ضروریا کالذی اعتاده ومارسه فیتنزع هذا الجزء
الکلام فی الطبیعیات والحمد لله علی الکمالات ٥

قوله

النمط الرابع بعد الفراغ من الحکمة الطبیعیة شرع فی الفلسفة الالهیة
ورتبها علی انماط اربعة لان الفلسفة الالهیة هی العلم باحوال الموجودات المجردة من حیث الوجود
والبحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقیاس الی معلولاتها والاول
نمط التجرید والثانی اما ان یکون البحث عنها من حیث انها مبادئ للوجود وهو النمط الرابع
او غایات له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاک فهو النمط الخامس الذی یبحث فیه عن
کیفیة صدور المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلاثة الباقیة فکانها توابع ولواحق
من الحکمة الالهیة هذه الانماط الاربعة لا یقال الالهی لا یبحث عن احوال المجردات فقط
بل عن احوال جمیع الموجودات من حیث الوجود فکیف خصصه باحوال المجردات لانا نقول
هذا هو المقصد الاصلی من القسم الالهی والعظم بابه ولشرفها وجهها سمی باسم الکل والغایات الامور العامة
فکالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشیخ فی هذا الکتاب لم یتعرض له تعویلا علی اشتهاره فما له

خصصه

للالهيات وانا من بعيدى الا قيسا كانه فقد حصل على طرف منه   في الوجود وعلله المراد
من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الموجودات الخاصة فان الوجود المطلق يقول
بالتشكيك على الموجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت
في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للموجودات الخاصة
فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما حملناه على ذلك اما اولا فلقضيته
اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط بحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس او لا ولذ
ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم بحث عن الوجود الممكن والوجود
الواجب وهو البحث عن الموجودات الخاصة فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والموجودات
الخاصة التي هي علله وللقائل ان يقول لا نم ان الماهية وجزءها لا تتفاوت وان لم لا يجوز ان
يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من حصولها في بعض اخر
من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص
ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب وكلما
ذلك لا نم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الموجودات وانما يلزم لو كان عرضا
للوجود الموجودات عرضا عارضا اى عرض العرض للجوهر وليس كذلك بل عرض العرض
العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار والمعلولية فان العرض العام يحلع الماهية
في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان
موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للموجودات الخاصة
فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء
موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق
بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق
الوجود وبعلله علله فالمراد علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة
للواجب فان لفظ الوجود مهمل لا يقتضى الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط
بحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم تثبت العلل الموجودة وتناهي

العلل

العلل فهذا النمط بحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا تعلق في نحو النصح
الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا القرب الحق
من التفسير لعا وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس
تصديق قريب الى الطبع سهل الادراك بحيث لا يختلف فيها ولا ايضا في ذلك على الطبيعة
المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث
لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة
في الذهن والخارج فلو لم يكن هنا موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية لكن وجود
المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال
قد تغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من جهة القوة الوهمية التي تحكم
على غير المحسوس باحكام المحسوسات ولعل قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم
المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم
المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول
المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا
محاله بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الاتي انه لو كان كل موجود بحيث يناله
الوهم والحس الجزء تحمل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد هو الحس الظاهر وقوله
كعكس نقيض لها انما لم نقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون
موجودا واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس
هو ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني يوضح الحال بانه مذهبهم ان لا موجود
الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني
فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن ح عبارته شيء وهو ان الجسماني لا مكان له
ولا وضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ
جعل مقصده بالمكان والوضع تنبيها على ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو
الحال وضمير فيه راجع الى ما وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وقرره على مجادلة

تم الكلام ان الطبيعة المشتركة بين المحسوسات موجودة لا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون
فان لا ثبت المطلوب لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له
ذلك الوضع للمعنى فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف وفيه نظر اذ للقائل
يقول لاختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نم لانه وان لا يلزم انه
ان ذلك الوضع للمعنى فمسلم لكن لا نم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك
الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع داخلا فيه وهو ممنوع وايضا ان عنى
بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نم لزومه وانما يلزم
ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض
الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك
الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه
لكن ههنا مانع منه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها
ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت
جزءها يلزم ان لا يكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود كما يستحيل ان يكون
جزء للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان يكون محسوسا لان اللذة المنبعثة
الولادة الى المجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت
في الحس انطبع صور الاجزاء بالضرورة   فانه من حيث هو كذا الموجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اما نشأ فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمولات في الخارج انتفاء مبدأ
الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية
انما يعتبر ان لا حظ الحقيقة الانسانية الكلية لا الانسان من حيث هو انه حيوان
فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية لما هي الحيوانية والناطقية معا وح
تستقيم الكلام الا ان التمثيل انما يعتبر بالقياس الى الغواشي وهما مباينان للطبيعة
الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة
الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار

الوحدة

الوحدة فالانسان مشترك فيه دون الكل ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة
بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية فان ما ههنا ليس بمعنى ما تقدم بل الاعراض
عن الكثرة للاولى الى العبارة المناسبة التي هي اوضح دلالة على المقصود وقوله
والغرض بعض المعترضين هو المكان الاول الذي ذكره الشيخ ثبات من الشكل الخالف
وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض
الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى بالمعارضة في المقدمة بان
الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج متشخصة فلا يكون مشتركا والجواب
ان المراد بالطبيعة المشتركة الموضوعة للاشتراك في العقل الطبيعة لا بشرط الاشتراك
وهي موجودة في الخارج ولعل [illegible] وعلم وبينه فهو معارضة في المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون [illegible] اذا كانت له اعضاء من لحم وعظم وصاحب
[illegible] على [illegible] مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متساوية ولا شك انه
من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان اذا كان له اعضاء
يكون محسوسا وانما يكون انسانا كذلك لو لم يكن للاعضاء ما جوده من حيث انها
كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة
[illegible] كان [illegible] في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك
هذه الطريق بل [illegible] منها اخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث
انها مشتركة [illegible] عليها [illegible] للشيخ [illegible]
[illegible] لا موجود الا المحسوس [illegible]
وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه لعلها ما تقدم من ان المحسوسات [illegible]
[illegible] المجردة وهي غير محسوسة [illegible] من المحسوسات ما ليس محسوسا [illegible]
ان الاعتراف بالمحسوسات [illegible] لاعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسين [illegible]
[illegible] الاعتراف بالمحسوسات [illegible] الاعتراف بالحس [illegible] محسوسان [illegible] الاعتراف

بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم لعترافه بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات من
العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات يستلزم الاعتراف
بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فثبت بين
الطرفين بقول في ونعلم هذه الاصول ومنها حال القول والعقد اعلم
ان الحق والصدق يشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع
والفرق ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر
الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما الاولى فلان مطابقة هذا لذاك
عين مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة
بذاك والنوع يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة
لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالاخر كذلك وبعد
ذلك القول يحتمل كل المطابقة من الجانبين حال الحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو
الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة
الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان
الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه ولا ينافي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا
الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع
هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر ان المنسوب اليه باب المفاعلة
فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا المذهب انه
لما بين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون
الموجود الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام مشتمل على دقائق فانه لا يلزم
من ان تكون الحقائق غير مشار اليها ان تكون محقق الحقائق التي غير مشار اليه وقال الشارح انه
يقال

ولما استنبط الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان الكبرى القياس
الاولى هذه القضية فلم يذكرها في المقومات والاكان ما ذكرناه كافيا يوسع في
التركيب بحسب الماهية تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه ليس ماهيته الوجود
فان كل شيء سواه ممكن الوجود وهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود
لامتناع الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسؤال على وجهين
احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود وكذلك لا يشارك سائر الاشياء والجواب
ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات
الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب الماهيات في الوجود لا توجب دلالة انما تمام
الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في
الوجود والجواب ان الوجود الخاص الممكن ليس ماهيته ولا جزءا بل عارض له فيكون قائما بالغير
والوجود الواجب قائم بالذات ولا شركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ولكن
ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولا
جزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين
والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة تنفي دعوى ان
الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او يجرى الجواب
على الوجه الآخر لكن يجب ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على
الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر ولا يحتاج الى ذكر هاهنا دلو عني بالوجود الممكن في
قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن لكان تحرير السؤال على الوجه الاول ولا
حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله
لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءها فرجع كلامه الى ان الوجود
ليس ماهية شيء لان الوجود ليس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود
ليس نفس ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها فحينئذ يصح الكلام فاذا كان
ولا جزء ماهيته تم

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا ليس نتيجة لما ذكره لان
المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست
عين ماهية شيء آخر ولا اجزائها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية
شيء آخر ولا اجزائها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشاركه فيه شيء آخر فلم يتبين اللهم الا
ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي له اذ الوجود
لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك
لو كان وجود الفصل او الخاصة يقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون المطابقة
للماهية العقلية للموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا تطابق ما لم ينضم اليها
صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون
له ماهية كلية وهو محال واكثر اعتراضات الفاضل الشارح سخيفة باشتراط
وجه الامام الكلام هاهنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما
سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم
يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب
يساوي الوجود الممكن كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل انه مجرد
الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة له تعالى والجواب
بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا اجزائها بل عارض لها واستضعفه بان عروض
الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا
كما خالف حقيقته تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في
اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي
الامكان والقيام بالغير فانه صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات
وجب ان يكون حقيقته تعالى مخالفة لوجودات الممكنات وللماهية وهو خلاف
ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى للمكانات وبين سائر الوجودات
في طبيعة

في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون
بامر خارج وحينئذ يكون انفصاله بذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا
في الهيات الشفاء بقوله الوجود بشرط لا شيء مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتيازه تعالى عن غيره بهذا القيد
السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي ساقطة وما نقل
عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب
نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي
عن المعدومات لا يحتاج الى شيء ثم ذكر هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم
التحديد لجواز ان يحد باللوازم لجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب يعرم
اي الحد المركب من الجنس والفصل او من الفصول فانتفى التركيب بحسب الماهية ينفي
الحد المسمى لذلك لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات
او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل
بحقيقته عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقابلة لانه اذ صفاته عين ذاته بل
لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقابلة فلعدمها واما المباينة فلامتناع
التعريف بالمباين ولما طرح تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود
لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل
وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بانه انه ليس يعنى به الموجود بالفعل والا فلانه
لو كان المراد ذلك كل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما
ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتي لا يكون لعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية بعضها
الوجود ولما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على
الواجب لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة

ام مسلی الیه والیه اشار بقوله وتعلم ان آخره وذلک لان اولی البراهین باعطاء
الیقین هو الاستدلال بالعلة علی المعلول ان احسن الاستدلال بالوجود علی الواجب لیس استدلالا
بالعلة علی المعلول والا لزم ان یکون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة بالمعلول هو
الاستدلال من واجب الوجود علی معلولاته فاما الطریقة المختارة تثبت واجب الوجود اولا
ثم تستدل به علی سایر الموجودات ولعا قولهم یشهدون سایر الموجودات ویستدلون بها
علی وجود واجب الوجود وعبارة اخری یحرس الحق ویستدل علی الخلق والعام یشهدون
الخلق ویستدلون به علی الحق فطریقتنا اشرف واوثق والله اعلم

العموم حر

النمط الخامس

فی الصنع والابداع

الایجاد لما ان یکون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثانی الابداع
قد یسبق الی الاوهام العامیة ذهب المتکلمون الی ان تعلق المفعول بالفاعل جهة الحدوث
ای خروجه من العدم الی الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الی الوجود وهو المعنی
المشترک بین معانی الفعل والصنع والایجاد فان قلت قوله المعنی المشترک هو حصول
وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل بعد الاحداث بالحدوث وقوله اعنی احداث
الفاعل ایاه تعبیر للحدوث بالاحداث نقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
تحصیل الفاعل اياه فصح التعبیر عن کل منهما بالآخر والغرض التنبیه علی صحة استعمال کل من
العبارتین فی هذا المقام وانما قال المعنی المشترک بین معانی الفعل والصنع والایجاد ولم یقل
لمعانیها وان کان ظاهر کلام الشیخ ذلک لان هذه الالفاظ لیست مترادفة بل تختلف الالفاظ
فی اللغة کما سیجیء نعم المعنی المشترک بین معانیها هو الاحداث فان قلت هل النفاق لما سبق
من اشتراک الایجاد بین الصنع والابداع نقول کانه جعل الایجاد مشترکا بین معنیین تختلفین
عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل ذلک بعد المفعول ولخروجه من العدم
فقد زال احتیاجه الیه حتی لو جاز العدم علی الباری لما ضر وجود العالم ولکن منع علی الا
الاحتیاج لا یزول بعد الایجاد فان المفعول یحتاج الی العرض لو بطلها الفاعل فنه فهو
وان لم یحتج فی اصل الوجود الی الفاعل الا انه یحتاج الیه فی البقاء ولهذا قال

٤٨